

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI
“FEDERICO II”
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DOTTORATO IN SCIENZE FILOSOFICHE
XIX CICLO

TESI DI DOTTORATO

Linguaggio e fantasma
nell'opera di Jacques Lacan

Il Coodinatore

Ch.mo Prof. DOMENICO JERVOLINO

Tutore

Ch.mo Prof. EUGENIO MAZZARELLA

Candidato

Dott. ALESSANDRO CIAPPA

anno accademico 2006-2007

INTRODUZIONE

Jacques Lacan oltre a essere un grande psicoanalista è stato sicuramente il principale e più autorevole innovatore della psicoanalisi. Dal punto di vista filosofico le questioni poste dallo psicoanalista francese raggiungono un livello e una profondità che fanno della sua opera l'opera di grande pensatore, di chi, per dirla con Jean-Claude Milner, "ha un pensiero" e ha dato vita a "qualcosa la cui esistenza s'impone a chi non l'ha pensato"¹.

Nondimeno, il continuo confronto con la scienza da un lato - la linguistica strutturalista, la logica formale o la matematica - e, dall'altro, con la tradizione filosofica che da Platone e Aristotele, passa per Cartesio, Spinoza, Hegel, fino alle principali correnti del Novecento, alla fenomenologia e all'ultimo Heidegger, colloca l'opera di Lacan ben al di là della prospettiva di un mero "ritorno a Freud". La riflessione lacaniana è anzitutto un ripensamento che coinvolge l'intero apparato concettuale intorno a cui si è organizzato il sapere psicoanalitico post-freudiano. Si tratta di qualcosa di profondamente nuovo e radicale, di una rilettura - ma sarebbe meglio dire di una profonda messa in questione - che in maniera tematica introduce nell'ambito della teoria psicoanalitica nozioni fino

¹ J.-C. Milner, *L'œuvre claire. Lacan, la science e la philosophie*, Édition de Seuil, Paris 1995, p. 8.

ad allora pertinenti ad altri campi del sapere: prima tra tutte la nozione di soggetto.

Ma l'idea di "soggetto" è innanzitutto per Lacan qualcosa di inscindibile dal linguaggio, essa è sempre intesa nell'accezione - mutuata dalla linguistica e in particolare da de Saussure, di "soggetto parlante", ovvero di quel soggetto colto nel suo intreccio con il significante in quanto condizione assoluta della soggettività in generale. Questa premessa, se ricondotta nel campo psicoanalitico, implica che non vi sia ambito del desiderio, e che dunque non si possa dare propriamente parlando alcun "fenomeno dell'esistenza", se non all'interno di una dimensione che potremmo definire "originariamente linguistica", determinata cioè dall'Altro come luogo della parola e fondata così sulla totalità dell'ordine simbolico in quanto ordine causativo del soggetto.

Per cercare di comprendere meglio il rapporto tra soggetto, desiderio e linguaggio potremmo inizialmente rifarci al mito di Orfeo e Euridice narrato da Ovidio. Come è noto, Orfeo per ammansire gli dei dell'Ade e riportare in vita la sua sposa Euridice uccisa accidentalmente dal morso di una serpe, "osò discendere per la porta tenacia allo Stige"². Una volta lì, il poeta chiede alle divinità del modo sotterraneo di contravvenire per una volta almeno alle leggi che governano quel mondo. Le sue parole e il suo canto risultano commoventi: "Mentre così diceva e accompagnava con lo strumento le sue / parole: le anime esangui piangevano: Tantalo / non cerca più l'acqua fuggente, rimane attonita / la ruota di Issone, gli uccelli non mordono il fegato, / le nipoti di belo lasciano le urne, e tu sedesti sul sasso,

² Si veda Ovidio, *Metamorfosi*, trad. it. di G. Paduano, Meridiani Mondadori, Milano 2007, pp. 429-473

Sisifo"³. Gli dei dell'Ade concedono allora che Euridice torni in vita, ma a una sola condizione: che Orfeo non si volti a guardare Euridice prima di essere fuori dall'Ade. Il poeta, incapace di resistere all'impulso di voltarsi per vedere il volto della sua sposa, contravviene al patto. All'istante Euridice scompare, risucchiata nuovamente negli inferi.

Con la sua semplicità, il mito ci introduce direttamente al cuore del problema: dietro lo sguardo di Orfeo si cela l'impossibilità del desiderio. Possiamo leggere il mito come una narrazione in cui viene messa in scena la complessa questione del rapporto tra linguaggio e *mancanza a essere*: Euridice, infatti, oggetto del desiderio, è in quanto tale ciò che manca, ciò che si pone come inafferrabile -oggetto perduto - nel momento stesso in cui le viene riconosciuta la condizione di oggetto (causa) del desiderio. Il mito descrive cioè un legame tra quanto attraverso la figura di Orfeo si offre come potenza della parola, capace in un primo tempo di rivoluzionare le leggi dell'Ade, e la mancanza come condizione fondamentale del desiderio umano. Orfeo è innanzitutto un musicista e un poeta, e ci viene presentato come colui al quale, in virtù del suo canto, è consentito rovesciare le leggi che regolano il passaggio dalla vita alla morte. Ma la straordinarietà di questa esperienza viene vanificata dal semplice fatto che Orfeo ama così intensamente la sua donna che "temendo che [Euridice] non gli venisse a mancare ed avido / di vederla, volse indietro gli occhi, ed ella subito / scivolò indietro e, tenendo le braccia e cercando / di afferrarla ed esserne afferrato, non prese altro che aria cedevole"⁴.

³ *Ivi*, p. 431, vv. 40-44.

⁴ *Ivi*, p. 433, vv. 56-59.

Allorché Euridice svanisce trascinata irresistibilmente nell'Ade per la seconda volta, al poeta non resta così che cantare, nel mondo dei vivi, lo strazio di quella che Ovidio chiama la "seconda morte"⁵ di Euridice, e un tale canto si produce sulla base di una perdita che però non implica i meccanismi del lutto, bensì quelli - profondi, insanabili - della "seconda morte", che fanno della mancanza qualcosa di insuperabile e al contempo radicale. Il canto di Orfeo, ritornato nel mondo dei vivi, si esprime in tal modo nel segno di un *venir meno*, quale condizione stessa del canto.

Allo stesso tempo, se riconosciamo l'impasse in cui un simile legame tra desiderio e parola ci getta, dobbiamo altresì ritornare all'affermazione di Lacan secondo cui "non c'è metalinguaggio"⁶. Tale affermazione, a cui lo psicoanalista francese giungerà negli anni '60, si iscrive in effetti nel riconoscimento della radicalità e dell'universalità della questione della *mancanza ad essere*. Essa descrive in ultima analisi la misura dell'impossibilità di guardare all'Altro - l'Altro come luogo della parola - dritto negli occhi, previo il suo svanire. Non si può cioè fare del linguaggio l'oggetto di una visione diretta in quanto il linguaggio è esso stesso quel presupposto che consente la visione. *Il linguaggio*, ci dice Agamben, è ciò che

⁵ Come si esprime Ovidio "Morendo ormai per seconda volta [...]"; *ivi*, p. 433. v. 60.

⁶ Si veda, J. Lacan, *Écrits*, Édition de Seuil, Paris 1966; trad. it. a cura di G. B. Contri, *Scritti 2 voll.*, Einaudi, Torino 2002; in particolare *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, pp. 815-16: "Partiamo dalla concezione dell'Altro come luogo del significante. Ogni enunciato d'autorità non trova in esso altra garanzia che la sua stessa enunciazione, perchè è vano che la cerchi in un altro significante, che in nessun modo potrebbe apparire fuori da questo luogo. Cosa che formuliamo col dire che non c'è un metalinguaggio che possa esser parlato o, più aforisticamente, che non c'è Altro dell'Altro".

deve necessariamente presupporre se stesso⁷. Il che significa che, come tale, esso è ciò che un'ultima istanza manca di presupposto, e questo mancare si dà come esperienza irriducibile, come condizione stessa affinché via sia linguaggio.

Dire che non c'è metalinguaggio significa così affermare che ogni dire - e lo stesso ordine significante - si smarrisce una volta posto di fronte ai suoi presupposti; o altrimenti, che la Cosa del linguaggio, la parola ultima, non si pone che come "mancante", non c'è cioè alcun linguaggio della Cosa - così come per Orfeo non c'è visione di Euridice come oggetto (causa) del desiderio -, in quanto è propriamente quest'ultima ad aprire nell'esistenza quel vuoto entro cui la parola si dà come gioco di presenza-assenza, a costituire cioè qualcosa come "un linguaggio". Da questa prospettiva la Cosa (*das Ding*), si pone come una sorta *esteriorità inclusa* nel linguaggio, come oggetto impossibile giacché indicibile ma che, allo stesso tempo, segna nella parola l'economia stessa di ogni dicibilità.

È su questa base che abbiamo affrontato la questione del *fantasma*, nozione singolare e alquanto oscura che Lacan introduce per descrivere la natura più profonda del desiderio umano, e cioè quel suo essere "desiderio di nulla" che presto si rovescia in un "nulla di desiderio", quel nulla in cui la parola scava la sua dimora e in cui il soggetto fa esperienza della sua propria *mancanza a essere*.

Seppur mutuata da Freud, la nozione di *fantasma* resta in Lacan qualcosa di assolutamente originale. Correlativo della nozione di *mancanza*, essa appare

⁷ Agamben G, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Milano 2004, p. 28.

come quell'intangibile supporto su cui soggetto tiene in piedi le fila del proprio discorso rispetto all'*indicibilità* come "condizione assoluta"⁸ del desiderio. Essa dà, per così dire, figura alla Cosa, le dà una struttura narrativa, una scena in cui possa apparire come oggetto *perduto*.

Nel fantasma noi vediamo allestita la messa in scena del venir meno del soggetto di fronte al mancare della Cosa, quella sorta di estrema quanto inconscia riparazione simbolico-immaginaria a un cedimento strutturale avvenuto a livello ontologico, cedimento da cui proviene ciò che Lacan chiama, nel suo significato più generale, il "soggetto parlante". Il fantasma è così al contempo un'illusione ma anche l'estrema risposta al *venire a mancare* della Cosa come fondamento dell'essere del soggetto⁹. E ciò che ci preme sottolineare è proprio il suo aspetto scenico, la sua natura pressoché letteraria in cui il soggetto si ritrova come osservatore e autore al contempo di quello che può a tutti gli effetti essere definita *la narrazione della sua mancanza*. Il fantasma è infatti, in ultima istanza, una frase. A livello linguistico, simbolico, si presenta come una proposizione. A livello immaginario, esso è una scena e si presenta in maniera statica, ricorsiva, quasi raggelata in un

⁸ Si veda, J. Lacan, *La direzione della cura*, in *Scritti*, cit. p. 625; "Il desiderio si produce nell'aldilà della domanda perché, articolando la vita del soggetto alle sue condizioni, essa ne sfronda il bisogno; ma esso si scava anche nel suo aldiquà perché, domanda incondizionata della presenza e dell'assenza, essa evoca la mancanza ad essere sotto le sue tre figure del niente (*rien*) che costituisce il fondo della domanda d'amore, dell'odio che giunge a negare l'essere dell'altro, e dell'indicibile di quel che s'ignora nella sua richiesta. In questa aporia incarnata [...], il desiderio si afferma come condizione assoluta".

⁹ "Diciamo che il fantasma, nel suo uso fondamentale, è ciò grazie a cui il soggetto si regge al livello del proprio desiderio evanescente, evanescente perché la stessa soddisfazione della domanda gli sottrae il suo oggetto". Si veda J. Lacan, *La direzione della cura*, in *Scritti*, cit. p. 633.

singolo istante vieppiù ripetuto. Ma nella scena del fantasma, nella sua formula istituita da Freud nel saggio «*Un bambino viene picchiato*»¹⁰ vi è altresì una condizione che potremmo definire necessaria se non imprenscindibile: al livello dell'enunciato l'io manca. La scena descritta in "Un bambino viene picchiato" riguarda infatti in un primo tempo "altri": si tratta di un altro bambino, di un altro soggetto. Ma la frase appare altresì come un articolazione intemporale, impersonale e incantatoria che pur nella sua presa soggettiva elude ogni riferimento diretto al soggetto in questione, al soggetto dell'enunciazione. Eppure, è proprio in virtù di questa anonimia che il fantasma consente al soggetto di articolare, e così facendo negare, lo smarrimento e vuoto di fronte a cui il soggetto precipita una volta posto di fronte alla *Cosa*: il fantasma rappresenta la finzione che prelude alla verità del soggetto come *mancanza a essere*, finzione attraverso cui si articola quell'al di là del desiderio - desiderio di nulla e nulla del desiderio al contempo - che Lacan designa, sulla scorta della nozione freudiana di istinto di morte, come *godimento*.

Il fantasma, in quanto finzione, presenta così il limite dell'ordine simbolico, quanto al contempo tiene in piedi e delimita il confine fra la dimensione del senso e quella del godimento, tra senso ed essere, tra quanto resta sussunto alle leggi del significante e quanto trova la sua perentoria legge nella coazione a ripetere, in quella sorta di zona anestetica dell'esistenza che è l'*istinto di morte*. È dunque inevitabile che il fantasma di cui parla Lacan, sia

¹⁰ «*Ein Kind wird geschlagen*» (1919) ; in *Gesammelte Werke*, op. cit.; trad. it. a cura di Musatti C., in *Opere vol. 9. L'Io e l'Es e altri scritti (1917-1923)*, Bollati Boringhieri, Torino 1977, «*Un bambino viene picchiato*»

per se stesso legato a una dimensione liminale, a una sorta di sipario chiuso oltre il quale resta velato quel *nulla* dell'infondantezza del soggetto, quel vuoto di significanti in cui si "manifesta" la Cosa. Tale limite, giocando con l'omofonia tra deserto e dis-essere, Lacan lo definisce *désêtre*¹¹.

Secondo l'algebra lacaniana, il fantasma risponde alla formula: $\$ \langle a \rangle$, e cioè: soggetto barrato in rapporto all'oggetto *a*. Capiremo in seguito cosa voglia dire questa scrittura. Sta di fatto che il fantasma, ed è questo l'orizzonte della nostra analisi, accoglie *in una sola scena* le due facce del linguaggio, la tensione tra dicibile e indicibile.

Il soggetto barrato è nel linguaggio lacaniano il soggetto *tout court*, il soggetto così come si profila all'interno dell'articolazione del desiderio.

L'oggetto *a*, è invece il nome che Lacan destina alla Cosa in quanto all'oggetto perduto; rappresenta, ma sarebbe il caso di dire "indica", allude, al *venir meno* stesso, alla mancanza costituente e al vuoto lasciato dall'intervento del significante ai danni della Cosa, in ragione cioè dell'azione letale del significante.

Ecco così che il fantasma annuncia una sorta di *schibboleth* del linguaggio, la scena in cui la rappresentazione viene a toccare la mancanza, "la beanza aperta dall'effetto dei significanti"¹² È così che il fantasma introduce nel discorso filosofico la questione dell'inconsistenza del soggetto parlante; denuncia che parlare è mancare. Ed è questa è la tesi di fondo della nostra ricerca.

¹¹ Sul termine *désêtre* si veda «Scilicet», n. 2-3, Seuil, Paris 1970, pp. 391-399.

¹² J. Lacan, *La direzione della cura*, in *Scritti*, cit., p. 624.

Invece di chiedersi allora "cosa è pensare?", "cosa è l'essere?", ci si domanderà piuttosto "cosa è parlare?", nella misura nella questione del linguaggio resta incisa la domanda: "chi parla?".

Capitolo I. Soggetto e fantasma

*E ancora più profondo di significato
è quel racconto di Narciso
che, non potendo stringere l'immagine
tormentosa e soave che vedeva nella fonte,
vi si tuffò e annegò. Ma quella stessa immagine
noi la vediamo in tutti i fiumi e negli oceani.
Essa è l'immagine dell'inafferrabile fantasma della
vita;
e questo è la chiave di tutto.*

H. Melville - Moby Dick.

*Il soggetto è quel sorgere che, appena prima,
come soggetto, non era niente, ma che,
appena apparso, si fissa in significante.*

J. Lacan - seminario XI

1.1 IL MONDO DELLA RAPPRESENTAZIONE

“L'uomo nasce in un bagno di linguaggio. Questo bagno di linguaggio determina l'uomo già prima della nascita”¹³. È così che può essere sintetizzata la soglia verso cui Lacan spinge la riflessione sul soggetto. Il soggetto lacaniano è la misura di una sintesi tra le due “anime” della cultura filosofica tra fine '800 e '900: quella *soggettivistica* e quella *strutturalista*. Da un lato, la tradizione della dialettica hegeliana mediata da Kojève che sbocca nella corrente fenomenologica-esistenzialista che trova l'apice in *Essere e tempo* di Heidegger e nell'*Essere e il nulla* di Sartre; dall'altro, l'umanismo dello strutturalismo, l'orizzonte transindividuale del linguaggio a cui la parola del soggetto si subordina, l'idea propria della linguistica strutturalista e dell'antropologia facente capo a Levy-Strauss di un'autonomia dell'ordine simbolico a cui la soggettività resta consegnata. Questa doppia filiazione - Hegel, Kojève, Heidegger, Sartre da una parte, e Saussure, Jakobson, Levy-Strauss, Althusser dall'altra - esprime la condizione storico-filosofica a partire da cui si è venuta formando la riflessione sul soggetto compiuta da Lacan. Il “ritorno a Freud” come progetto inaugurale del pensiero lacaniano nasce così dall'esigenza di operare una mediazione tra l'istanza del soggetto, di cui proviene la dottrina freudiana, e quella della *struttura* che lo eccede in quanto programmaticamente irriducibile al soggetto. Per pensare il soggetto - ed è quello che vedremo nei prossimi paragrafi - occorre

¹³ Si veda, J. Lacan, *Petit discours à l'O.R.T.F.* (1966), in *Autres Écrits*, Édition de Seuil, Paris 2001; pubblicato dapprima in «Recherches», n. 3-4, Paris 1976; trad. it. M. Daubresse, *Piccolo discorso all'ORTF* (1966), in «La Psicoanalisi», n. 19, Roma 1996.

postulare la sua dipendenza dalle leggi del linguaggio ovvero dalla dimensione dell'Altro come luogo della parola. In questo senso la nozione di inconscio scoperta da Freud non è altro secondo la lettura che ne dà Lacan, che l'idea stessa di *sovversione del soggetto*.

Le parole dunque ci precedono. Siamo alla mercè dell'Altro. Prima ancora di essere nati, prima ancora che l'uomo venga al mondo c'è già una storia, un discorso che ci precede. Quanto meno nelle intenzioni, laddove si comincia a discutere del nome, del nome proprio del nascituro. Ma ancor prima, a ben vedere, già l'intenzione di concepimento prevede un discorso entro cui il soggetto suo malgrado viene iscritto. Allorché madre e padre desiderano un figlio, nello stesso momento in cui intorno alla figura di colui che verrà al mondo si istaurano discorsi, nei pensieri a lui rivolti che assumono lo statuto di discussioni, parole, dialoghi, nel momento in cui s'inventano favole o ci si rivolge al figlio che verrà, figurando la sua stanza, il suo lettino, il suo abbigliamento; nel momento in cui tutto questo assume il carattere imperativo di un "che sia", l'azione del significante è già preparata. È già predisposto ciò che Lacan chiama "bagno di linguaggio". Dai suoi primi giorni di vita, l'*infans* è alla dipendenza dell'altro, il suo grido deve essere interpretato, le sue intenzioni incontrano la voce dell'altro, dei genitori, diventano le loro parole. È interpretando il grido come una domanda che il bambino viene introdotto nel linguaggio.

Una simile condizione, lungi dall'essere sottoposta a discrezionalità, evoca piuttosto la funzione costitutiva, condizionale della parola sull'essere

umano. Va fatto notare che in questo caso Lacan non parla di soggetto, di essere parlante, di bambino, bensì nomina l'uomo, "l'uomo nasce in un bagno di linguaggio", quasi a sottolineare che l'umanità stessa dell'uomo si struttura a partire dalla preesistenza del discorso, di una sonorità significante intesa non come strumento di espressione o in quanto medium della comunicazione, ma come discorso dell'Altro, trama simbolica entro cui si viene al mondo.

S'incide nella carne dell'uomo che nasce questo già-detto, o meglio questo avan-detto che ricopre il suo nome proprio, che lo forgia, al di là di ogni determinismo, e cioè escludendo la conseguenza che una tale dimensione parlante preluda alla definizione di un soggetto schiavo del linguaggio, assoggettato a un *parlato*, cosa che peraltro ricadrebbe facilmente in una visione ideologizzata di un panlinguismo, che certo non appartiene all'orizzonte lacaniano e a questa analisi.

"L'uomo cresce in un bagno di linguaggio": basterebbe questa frase a chiarire dunque i confini dell'indagine di Lacan. In seguito cercheremo di delineare la portata di una simile affermazione che attraversa da parte a parte il suo pensiero, tuttavia già nel suo impianto, nella sua semplice brutalità, una simile proposizione ci mette sulla strada del soggetto, dell'enigma di cosa significhi parlare, o meglio, essere un "essere parlante".

Nella perentorietà di questa affermazione, oltretutto strutturale nel discorso lacaniano, s'intravede già la dimensione oscura del rapporto che lega il soggetto al linguaggio, la misura della sua articolazione, di coabitazione spaesante. Ed è questa articolazione, questa dialettica che Lacan mette in

questione nella nozione di soggetto, la dimensione del rapporto uomo e linguaggio. Ci si deve altresì domandare, più in particolare, se davvero si tratti di un rapporto, se cioè la dimensione della parola e quella della soggettività siano tra loro in un rapporto tale che se ne possano isolare le due componenti come due elementi estranei l'uno all'altro, dove l'uno può sussistere, anche idealmente, escludendo l'altro.

In avvio di questa analisi, prenderemo alla lettera il commento di Canguilhem nella postfazione a *Le parole e le cose*¹⁴ di Michel Foucault, secondo il quale alla domanda "Cosa è pensare?" occorre sostituire la domanda: "Che cosa è parlare?".

1.2 LA RAPPRESENTAZIONE E IL SOGGETTO ELISO

Ne *Le parole e le cose* Michel Foucault interroga il quadro di Velazquez *Las Meniñas*, in cui a suo avviso si dispiega in forma emblematica la struttura della rappresentazione moderna. All'inizio del XVII secolo si afferma una nuova struttura della rappresentazione che sostituisce il canone della Somiglianza che ha fornito il sistema delle relazioni fra uomo e natura nel Cinquecento, per divenire il centro di una nuova esperienza fondata sull'elisione del soggetto.

Trasparenza e riflessività sono i due cardini della rappresentazione moderna. La rappresentazione si fa cioè rappresentazione di se stessa, si duplica, si denuda nel mostrare la sua struttura (riflessività) e, nello stesso tempo, mette in atto un rapporto con il

¹⁴ Foucault M., *Les Mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966; trad.it. Panaitescu E., *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967 (1998).

soggetto della rappresentazione di cui smarrisce la genesi (trasparenza), mostrando in tal modo la lacuna intorno a cui si costituisce la rappresentazione, lacuna che colpisce proprio il soggetto. Ecco come, attraverso la lettura del quadro di Velazquez Foucault spiega l'evento:

Questa lacuna è dovuta all'assenza del re - assenza che è un artificio del pittore. Ma questo artificio cela e indica un vuoto che è invece immediato: quello del pittore e dello spettatore nell'atto di guardare o comporre il quadro. Ciò accade forse perché in questo quadro, come in ogni rappresentazione di cui, per così dire, esso costituisce l'essenza espressa, l'invisibilità profonda di ciò che è veduto partecipa dell'invisibilità di colui che vede - nonostante gli specchi, i riflessi, le imitazioni, i ritratti. Tutt'attorno alla scena sono disposti i segni e le forme successive della rappresentazione; ma il duplice rapporto che lega la rappresentazione al suo modello e al suo sovrano, al suo autore non meno che a colui cui ne viene fatta offerta, tale rapporto è necessariamente interrotto¹⁵.

È questa lacuna, questo vuoto, oggetto di sguardi, ciò intorno a cui la rappresentazione sorge. Nel quadro si ha un principio di dispersione, in modo che per chi osserva sia innestato in un gioco di rimandi continuo, sfiancante, entro cui si dà la scena del quadro: lo sguardo del pittore sull'oggetto della rappresentazione, la piccola principessa colta nel momento in cui sembra stornare gli occhi dalla coppia reale, la governante che riserva invece tutta la sua attenzione alla piccola principessa, e dietro le due figure di un uomo e di una donna, l'uno con sguardo

¹⁵ *Ivi*, pp. 29-30.

compiaciuto ma quasi cancellato, l'altra che sembra in atto di rivolgerli parola distraendosi da quel che accade. Più avanti una coppia di nani, anche in questo caso, come nota Foucault, uno dei due guarda la coppia regale mentre l'altro svia lo sguardo affaccendato in altro. Sulla sinistra invece, ecco parte della scena che il pittore va dipingendo, al confine fra la tela, di cui vediamo il telaio, e il presunto oggetto della rappresentazione, ci sono i due regali. Nello specchio s'incornicia l'immagine riflessa dell'assenza, di quanto resta invisibile allo spettatore e di cui, in verità, non si può dedurre la natura di riflesso: se sia cioè immagine del dipinto o immagine diretta della coppia regale che giace in posa dietro la tela. E infine sul fondale, dietro una porta, appare una figura vestita di nero, che sembra di passaggio, ferma sulla soglia, come se fosse emersa da altrove. Resta lì, immobile, assumendo la posa di uno sguardo che si dispiega su tutta la scena a mo' di osservatore distratto ma incuriosito. È lì, forse, che si raccoglie, magari non nelle intenzioni del pittore, la dimensione visiva della rappresentazione, quanto insomma oltre a dare profondità al dipinto sembra alludere a una sorta di *mise en abîme*.

In questo ordito di sguardi, in questa trama di ottiche, nella *visibilità* della vista entro cui si descrive la traiettoria di ciò che Foucault definirà come la nascita della rappresentazione nell'epoca classica, resta impresso il marchio di un'assenza, di quella lacuna che rende conto della struttura della rappresentazione e del suo sdoppiamento. In una parola, la rappresentazione del pittore rappresenta la mancanza del soggetto della rappresentazione. Leggiamo da Foucault:

Vi è forse in questo quadro di Velazquez una sorta di rappresentazione della rappresentazione classica e la definizione dello spazio che essa apre. Essa tende infatti a rappresentare se stessa in tutti i suoi elementi, con le sue immagini, gli sguardi cui si offre, i volti che rende visibili, i gesti che la fanno nascere. Ma là, nella dispersione da essa raccolta e al tempo stesso dispiegata, un vuoto essenziale è imperiosamente indicato da ogni parte: la sparizione necessaria di ciò che la istituisce - di colui cui essa somiglia e di colui ai cui occhi essa non è che somiglianza. Lo stesso soggetto - che è il medesimo - è stato eliso. E sciolta infine da questo rapporto che la vincolava, la rappresentazione può offrirsi come pura rappresentazione¹⁶.

1.3 IL SOGGETTO DELL'INCONSCIO

Ma di quale soggetto si tratta? Che cosa significa che contemporaneamente alla nascita della rappresentazione, così come viene figurata dal quadro di Velazquez, il soggetto "si elide"? E, soprattutto, perché ricorrere a questa lettura foucaultiana per introdurre la questione del linguaggio?

Per rispondere occorre fare un passo indietro e ricentrare il discorso sui binari del pensiero lacaniano. Occorre cioè ripercorrere la strada che ha portato Lacan alla definizione di soggetto dell'inconscio, alla sua "causazione" e al suo statuto di soggetto diviso. Alla domanda, insomma, sul "che cosa" è il soggetto diviso bisogna sostituire un "da che cosa" è diviso il soggetto.

Cosa intende Lacan dunque quando afferma che la psicoanalisi condivide con la scienza lo stesso

¹⁶ *Ibid.*

soggetto, inteso in quanto prodotto eminente della cultura del XVII secolo e che trova il suo paradigma nell'istituzione del *cogito* cartesiano?

Bisogna innanzitutto chiarire che tanto per Lacan quanto per Freud il soggetto non è l'io. I due termini sono in un certo senso in contrasto sia per il loro campo, la loro estensione, che per funzione, ovvero per la posizione che occupano nel sistema psichico. Il riferimento al soggetto per Lacan è del tutto strategico: da un lato infatti col soggetto si vuole definire il campo d'indagine proprio della psicoanalisi, ciò che la psicoanalisi "maneggia" e su cui si fonda, ciò di cui "parla" una volta posta la questione del suo essere; dall'altro il soggetto è una nozione che sorge nell'ambito della scienza moderna, nella filiazione cioè proveniente dal passaggio cartesiano che ha consentito alla scienza di nascere come disciplina e come sapere in un dato periodo storico.

Veniamo dunque alla questione: che cosa è il soggetto dell'inconscio?

Per rispondere occorre innanzitutto considerare la discriminazione strutturale tra soggetto e io. Cos'è l'io allora? Lacan risponde: "L'io è letteralmente un oggetto - un oggetto che adempie a una certa funzione che chiamiamo funzione immaginaria"¹⁷.

Nel 1922 Freud pubblica il saggio *L'io e l'Es* in cui dà sostanza a una svolta in parte anticipata nel 1920 con il saggio *Al di là del principio di piacere*. In questo saggio Freud pur mantenendo la distinzione tra le varie province psichiche Inc, Prec e C o Coscienza

¹⁷ *Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*, Éditions de Seuil, Paris 1977; trad. it. di A. Turolla, C. Pavoni, P. Feliciotti, S. Molinari, A. Di Ciaccia, a cura di G. B. Contri, *Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 1991 (2006⁷), p. 53.

(P-C), introduce una tripartizione che riguarda tre nuove "istanze" psichiche: Es, Io e Super-io, nozioni che adempiono alla funzione di spiegare la psiche dal punto di vista topologico.

Questa nuova tripartizione nasce dalla consapevolezza che l'io non è quella formazione psichica che semplicemente erediterebbe dal sistema C il suo contenuto, identificandosi in buona parte con la coscienza. L'io, dice Freud, è anche inconscio¹⁸. Siamo di fronte a un tema cruciale. Una tale affermazione sembra a prima vista contraddire l'evidenza che l'io sia quella parte della psiche che gode della facoltà di corrispondere al mio pensiero cosciente. Per comprendere la portata di una simile affermazione, occorre innanzitutto chiarire cosa sia l'inconscio, o almeno quale sia la sua estensione nel sistema freudiano, al fine di poter darne ragione e cogliere successivamente il luogo e lo statuto dell'io.

Inconscio è innanzitutto la sede di quei contenuti, di quelle rappresentazioni che, per via dell'azione della rimozione, non raggiungono la coscienza. Nel sistema freudiano si distinguono rappresentazioni inconsce e rappresentazioni consce. Nella *Nota sull'inconscio in psicoanalisi* del 1912 Freud chiama conscia "soltanto la rappresentazione che è presente nella nostra coscienza e di cui abbiamo percezione"¹⁹. Lapalissiano. Eppure l'ovvietà di una simile definizione serve a tracciare la strada per il suo

¹⁸ Cfr. S. Freud, *Das Ich und das Es*, in *Gesammelte Werke*, S. Fischer Verlag, Frankfurt a/M, (18 voll.); trad. it. a cura di Musatti C., in *Opere* vol. 9. *L'Io e l'Es e altri scritti (1917-1923)*, Bollati Boringhieri, Torino 1977, S. *L'Io e l'Es*, p. 482.

¹⁹ S. Freud, *A note on the Unconscious in Psychoanalysis (1912)*, in *Gesammelte Werke*, op. cit.; trad. it. a cura di Musatti. C., in *Opere* vol. 6. *Casi clinici e altri scritti (1906- 1912)*, Bollati Boringhieri, Torino 1974, *Nota sull'inconscio in psicoanalisi (1912)*, p. 575.

opposto, ossia per la definizione dell'inconscio: "Una rappresentazione inconscia è quindi una rappresentazione che non avvertiamo ma la cui esistenza siamo pronti ad ammettere in base a indizi e prove di altro genere"²⁰. E già un buon passo. In affetti la definizioni di rappresentazione inconscia aggiunge qualcosa alla semplice ovvietà che essa "è inconscia", che non perviene alla sistema percezione-coscienza: ci dice che la sua esistenza si deduce da "indizi e prove di altro genere". Quali? Freud risponderebbe: lapsus, atti mancati, motti di spirito, sogni; tutto ciò che sorprende il soggetto e lo coglie in fallo rispetto al suo *voler-dire*.

Ma accanto a queste due forme di rappresentazione ve ne è una terza che Freud assicura al sistema Prec: si tratta della rappresentazione latente, che se pur inconscia rimane "capace di" diventare cosciente.

Una simile schematizzazione non rende tuttavia conto della complessità dell'attività psichica. Freud nota che la distinzione tra rappresentazione inconscia, latente e conscia deve servire solo da guida per delimitare, ove possibile, il campo dell'inconscio da quello della coscienza.

Con la "svolta" dei saggi contenuti in *Metapsicologia* del 1915, Freud affronta il problema dell'inconscio stabilendo che il nesso con la rimozione non è sufficiente a esaurirlo e a spiegarlo. Il non essere conscio cioè non copre unicamente lo spazio del rimosso, dei suoi contenuti, che Freud identifica in *rappresentazioni di cose* (*Sachevorstellung*), che spingerebbero, secondo la vulgata, per divenire coscienti e scaricarsi, allo scopo di raggiungere la motilità. In questa visione, la psiche verrebbe a essere tripartita secondo una

| ²⁰ Cfr., *Nota sull'inconscio in psicoanalisi (1912)*, cit; p. 576.

divisione in regioni o province comunicanti, e tuttavia tra loro nettamente distinte. Non è così. "L'inconscio, ci dice Freud, ha un'estensione più ampia: il rimosso è una parte dell'inconscio"²¹. Affermando ciò, Freud vuole sottrarre l'inconscio a quella rappresentazione che ne fa un gorgo di pulsioni pronte a scaricarsi sull'io per riconquistare l'appagamento negato. Pertanto, sottolinea, l'inconscio "comprende da un lato atti che sono meramente latenti, provvisoriamente inconsci, ma che per il resto non differiscono in nulla dagli atti consci, e dall'altro processi come quelli rimossi, che, se diventassero coscienti, si discosterebbero necessariamente, e nel modo più reciso, dai rimanenti processi consci"²². E così che l'inconscio sfiora e si estende al sistema Prec, sistema che non gode di autonomia, che non si limita al solo operare la rimozione, al filtraggio delle informazioni cui è consentito accedere alla coscienza.

Questo dal punto di vista dinamico. Sul piano descrittivo il sistema Inc si differenzia per caratteristiche peculiari che lo pongono in una dimensione di assoluta estraneità tanto dal sistema Prec che da quella percezione-coscienza: assenza di contraddizione e di negazione, intemporalità, mobilità degli investimenti, nonché una relativa indipendenza dalla realtà esterna, sono i tratti salienti dell'inconscio.

Il nucleo dell'Inc è costituito di rappresentanze pulsionali che aspirano a scaricare il proprio

| ²¹ S. Freud., *Metapsicologia*, § *L'inconscio*, in *Gesammelte Werke*, op. cit.; trad. it. a cura di Musatti. C., in *Opere* vol. 8. *Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti* (1915-1917), Bollati Boringhieri, Torino 1976 (2000), *Metapsicologia* (1915)..
p. 49.

| ²² *Ivi*, p. 55.

investimento, dunque da moti di desiderio. Questi moti pulsionali sono fra loro coordinati, esistono gli uni accanto agli altri senza influenzarsi, e non si pongono in contraddizione reciproca. [...] In questo sistema non esiste la negazione, né il dubbio, né livelli diversi di certezza. Tutto ciò viene introdotto dal lavoro della censura fra Inc e Prec²³.

L'Inc dunque non è un abisso. L'inconscio non è un flusso di energia cieco. Esso è piuttosto il luogo in cui qualcosa accade e in cui cadono, sotto la spinta della rimozione, le rappresentazioni di cose, rappresentanze pulsionali, che consistono "nell'investimento, se non nelle dirette immagini mnestiche della cosa, almeno nelle tracce mnestiche più lontane che derivano da quelle immagini"²⁴. L'inconscio, ci suggerisce Freud, è un sistema di tracce (tracce mnestiche), e non impronte, si noti, da cui si originano rappresentazioni di cose. La differenza, adesso, tra rappresentazione inconscia e rappresentazione conscia consiste, ribadisce Freud, in due distinte trascrizioni di uno stesso contenuto.

Ci troviamo di fronte a un punto nodale: la distinzione tra *Sachevorstellung* e *Wortvorstellung* serve per comprendere come sia possibile la comunicazione tra i vari apparati psichici. Seguiamo Freud:

La rappresentazione conscia comprende la rappresentazione della cosa più la rappresentazione della parola corrispondente, mentre quella inconscia è la rappresentazione della cosa e basta. Il sistema Inc contiene gli investimenti che gli oggetti hanno in quanto cose, ossia i primi e autentici investimenti

²³ *Ivi*, p. 70.

²⁴ *Ivi*, p. 85.

oggettuali; il sistema Prec nasce dal fatto che questa rappresentazione della cosa viene sovrainvestita in seguito al suo nesso con rappresentazioni verbali²⁵.

In altre parole, ciò che consente al sistema inconscio di spingersi nella coscienza, di "farsi sentire" nelle sue varie forme sintomatiche è un progresso nella rappresentazione, una concatenazione di rappresentazioni che tende ad associare alla *Sachevorstellung* una *Wortvorstellung*. Questa operazione svela la natura dell'apparato psichico e del suo funzionamento, in particolare il ruolo del linguaggio nella sua strutturazione. Ma facciamo un passo indietro.

L'inconscio per Freud funziona secondo due grandi principi: il *principio di piacere*, che governa l'inconscio, e il *principio di realtà*, che è la legge che regola il preconscious o conscio. Il primo sussume quei processi di pensiero destinati a rimanere inconsci, il secondo si presenta invece "nell'ordine di un discorso mediato, articolabile, comprensibile, proveniente dal preconscious"²⁶. I processi di pensiero inconscio pervengono alla coscienza nella misura in cui li si può verbalizzare, consegnandoli al dominio del *principio di realtà*. "I processi ideativi, cioè quegli atti di investimento che sono i più lontani dalle percezioni, sono in se stessi privi di qualità e inconsci e acquistano la capacità di diventare coscienti solo connettendosi ai residui delle percezioni verbali"²⁷.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ J. Lacan, *Livre VII, L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Édition de Seuil, Paris 1986; trad. it. di M. D. Contri, a cura di G. B. Contri, *Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Einaudi, Torino 1994, p. 59.

²⁷ S. Freud, *Metapsicologia*, cit., p. 86.

Non è compito di questa analisi indagare ulteriormente i rapporti tra coscienza e inconscio, ci basti sapere che è a questo stadio che si apre la dimensione dell'io, nucleo che condivide con la percezione e la coscienza la stessa stoffa. È qui che fa la sua comparsa l'Io, nella misura in cui qualcosa che si articola in parole perviene alla coscienza permettendo l'articolazione di un discorso, ovvero l'articolazione di rappresentazioni tra loro. La percezione di idee, immagini, la strutturazione di pensieri diventa essenziale affinché sia possibile qualcosa come un processo di pensiero conscio. L'Io è così quell'istanza che, inizialmente, si colloca tra percezione e coscienza e presiede a tali processi.

Se dunque l'inconscio è l'apparato che funziona secondo la legge *principio di piacere*, che spinge all'azzeramento della tensione, secondo uno stimolo che chiede il suo esaurimento nella motilità, il sistema percezione-coscienza, di cui l'io è l'istanza e l'espressione, alla scarica immediata della pulsione sostituisce un sistema coordinato che risponde al *principio di realtà*, ossia alla mediazione tra stimolo-pulsione da un lato, e scarica dall'altro, annunciando in tal modo quello scarto tra la realizzazione della scarica a tensione zero e la sua possibilità di realizzazione, secondo un registro adattivo.

Cosa è dunque l'Io, io che Freud colloca nell'interstizio tra percezione e coscienza? Nella seconda topica Freud affronta il problema e si chiede se l'io sia veramente solo un nucleo facente parte del sistema percezione-coscienza.

Ci siamo fatti l'idea che esista nella persona un nucleo organizzato e coerente di processi psichici che

chiamiamo l'Io di quella persona. A tale Io era legata la coscienza; esso domina le vie d'accesso alla motilità, ossia alla scarica degli eccitamenti nel mondo esterno; l'Io è quell'istanza psichica che esercita un controllo su tutti i processi parziali, è l'istanza psichica che di notte va a dormire e che anche allora esercita la censura onirica²⁸.

Il lavoro analitico, svolto con i suoi pazienti, porta Freud ad accorgersi che non tutto l'io è cosciente. Vi sono infatti momenti in cui, durante l'analisi, si manifestano resistenze, "le associazioni vengono meno quando dovrebbero avvicinarsi al rimosso"²⁹ e il paziente si trova a vivere quella dimensione spiacevole di chi *non ne sa nulla*, nel momento in cui è proprio una resistenza quella che sta agendo in lui.

Gli diciamo allora che è dominato da una resistenza; egli però non ne sa nulla [...]. Dato però che questa resistenza proviene certamente dal suo Io e ad esso pertiene, ci troviamo di fronte a una situazione che non avevamo previsto. Abbiamo trovato nell'Io stesso qualche cosa che pure è inconscio, e cioè qualche cosa che esercita potenti effetti senza divenire in quanto tale cosciente, e che necessita, per essere reso cosciente, di un particolare lavoro³⁰.

Questa resistenza, dice Freud, proviene sicuramente dall'io, in quanto non espressa in registri sintomatici, e dunque ci deve far pensare che non tutto l'io è coerente con il sistema percezione-coscienza. In esso qualcosa appartiene all'inconscio, in quanto si comporta alla maniera del rimosso.

²⁸ S. Freud, *L'Io e l'Es*, cit., pp. 479-80.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

Tuttavia le conseguenze [di questa scoperta] per la nostra concezione dell'inconscio sono ancora più importanti. [...] Constatiamo che l'*Inc* non coincide col rimosso; rimane esatto asserire che ogni rimosso è *Inc*, ma non che ogni *Inc* è rimosso. Anche una porzione dell'Io, una porzione Dio sa quanto importante dell'Io, può essere, e anzi indubbiamente è *Inc*.³¹.

Appare adesso più chiaro l'ambito di dominio dell'inconscio e la correlativa funzione dell'Io. L'Io non è la sintesi dei miei pensieri e delle mie percezioni; l'Io è coinvolto invece - Dio sa in che misura - nella morsa tra realtà esterna e pulsioni interne, un'istanza tutt'altro che unita e sintetica. L'Io, dirà Lacan nella sua lettura dell'*Entwurf* freudiano nel seminario *L'etica della psicoanalisi*, l'io è l'inconscio in funzione. Da un lato obliterato dall'inconscio, dall'altro suo prolungamento nella realtà. Si tratta in sostanza di un'istanza fondamentalmente rappresentativa, funzionante secondo una dialettica che articola le *Wortvorstellung* alle *Sachevorstellung*, ed è coinvolto in un processo che in tutto e per tutto associa linguaggio e rappresentazione.

E qui sta lo snodo, vedremo, che segna il passaggio in Lacan alla definizione di *soggetto dell'inconscio* come effetto dell'azione del significante, una volta introdotto nel campo dell'Altro come luogo della Parola.

A questo *Tu* che ho chiamato di addomesticamento, e che non addomestica nulla, *Tu* di vano incantamento, di vano

| ³¹ *Ivi*, p. 480-1.

legame, corrisponde quel che ci può quando qualche ordine ci giunge dall'al di là dell'apparato dove ribolle ciò che per noi ha a che fare con *das Ding*. È quel che risponderemo quando qualcosa ci sarà imputato o sarà messo sul nostro conto - *Io!* Che cosa è questo *Io*? *Io* tutto solo cos'è? - se non un *Io* di scusa, un *Io* di rigetto, un *Io* di *io no, non per me*. Così, fin dalla sua origine, l'*Io*, in quanto espelle anche se stesso con un movimento all'incontrario, l'*Io* come difesa, come *Io* che prima di tutto rigetta, e che lungi dall'annunciare, denuncia, l'*Io* nell'esperienza isolata del proprio sorgere e che bisogna forse anche considerare come il suo originario declino, l'*Io* si articola qui³².

1.4 IL SOGGETTO DELL'INCONSCIO (II)

L'inconscio non è l'inconoscibile. L'inconscio si manifesta, seppur attraverso il velo di sintomi, lapsus, sogni; il suo manifestarsi consente quanto meno di avvertirne la presenza. Presenza che non si confonde mai con l'esser presente, con un darsi in carne ed ossa; eppure è un manifestarsi che letteralmente sorprende, scuote il soggetto, o sarebbe forse meglio dire lo coglie a tergo nel suo discorso cosciente, nel suo *voler-dire*, nei suoi atti, nei suoi desideri, nelle sue intenzioni, lo coglie cioè in un vacillamento che non è nulla di superficiale ma lo concerne nel suo stesso, nel suo più radicale essere.

L'inconscio è un inter-detto, esso non ha nulla dell'oscurità, dell'abissale o di una qualsiasi sorta di magma pulsionale feroce e muto. L'inconscio è sì muto, ma solo perché in esso sono presenti unicamente

³² J. Lacan, *L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 69-70.

Sachevorstellung. L'inconscio pensa, ma pensa-cose. Ciò nonostante, sotto il dominio del *Lustprinzip*, l'inconscio non può non muovere alla scarica, ed è in questo movimento che lo spinge alla *deriva*³³ che esso trova le sue parole, incontrando il *Realitätprinzip*, e cioè la sua dimensione propriamente linguistica.

Lo vediamo, ci dice Freud, nei sogni: in essi si apre la "via regia" per l'inconscio, ma altresì vediamo come, nei processi di *condensazione* e *spostamento*³⁴, si manifestino quei meccanismi che Lacan riconoscerà appartenere alle figure retoriche basilari della *metafora* e la *metonimia*.

Se l'incoscio non si presenta dunque come qualcosa di unitario e chiuso in sé, anche l'Io, come abbiamo osservato, non è un'istanza di cui è possibile affermare una qualsivoglia identità. L'Io non si conta come uno e non può dar conto dei processi razionali *tout court*. "Propongo di tenere conto chiamando "Io" quell'entità che scaturisce dal sistema *P* e comincia col diventare *prec*; ma di chiamare l'altro elemento psichico in cui l'Io si continua e che si comporta in maniera *inc*, l'"Es", nel senso di Groddeck"³⁵.

Siamo nella seconda topica e Freud, con la scoperta che l'io non è "quel nucleo organizzato e coerente" che si credeva, introduce una nuova istanza, l'Es. Freud lo definisce come il sostrato sul quale "poggia nello strato superiore l'Io"³⁶. Si tratta di un

³³ Si veda a proposito del termine "Deriva" la bella interpretazione di Lacan, il quale la suggerisce, rifacendosi all'inglese "Drive", come la parola che meglio si addice alla traduzione del termine *Trieb*, che in italiano rendiamo indistintamente con "pulsione" o "istinto".

³⁴ Su questo vedi: S. Freud, *Die Traumdeutung* (1899), in *Gesammelte Werke*, op. cit.; trad. it. a cura di Musatti. C., in *Opere* vol. 3, Bollati Boringhieri, Torino 1966, *L'interpretazione dei sogni* (1899), in particolare i paragrafi *Il lavoro di condensazione* e *Il lavoro di spostamento*, pp. 259-85.

³⁵ S. Freud, *L'Io e l'Es*, cit., p. 486.

³⁶ *Ibid.*

concetto chiave che può facilmente venir confuso con l'inconscio. Innanzitutto: l'Es non è l'inconscio. I due campi non si coprono. Se l'inconscio investe anche parte dell'Io, l'Es è il suo sostrato, "ciò che basta a far sì che il sistema P formi la sua superficie [dell'io]"³⁷.

Per chiarire questo punto occorre ricordare che il sistema P è un sistema superficiale, tramite esso giungono al sistema psichico tanto le impressioni esterne quanto le sensazioni interne. Adesso, sappiamo che affinché giunga all'Io qualcosa come una rappresentazione rimossa occorre che alle *Sachevorstellung* si aggiungano le *Wortvorstellung*. Per mezzo delle rappresentazioni verbali "i processi interni di pensiero si trasformano in percezioni"³⁸. L'operatore di questo passaggio, a livello dinamico e il *prec.* Ma l'Io, abbiamo visto, non è del tutto conscio, la sua estensione topica raggiunge il rimosso, l'inconscio, e ciò fa supporre a Freud che accanto all'io, a questa istanza mediatrice, di rigetto e di difesa, vi sia una nuova istanza che traduce, in termini metapsicologici, la parte dell'Io più prossima all'inconscio. Si tratta appunto dell'Es. L'Es è sì in buona parte inconscio, in esso confluisce il rimosso, ma l'Es, dirà Freud, è anche quella istanza che sorge accanto all'Io, come suo sostrato, e che fa sì che sotto la legge del *Lustprinzip* incontri nel sistema P-C, governato il *Realitätsprinzip*.

Ma anche il rimosso confluisce con l'Es, di cui non è altro che una parte. Il rimosso è separato nettamente soltanto dall'Io, mediante le resistenze alla

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

rimozione; può tuttavia comunicare con l'Io attraverso l'Es³⁹.

L'Es non è l'inconscio, sebbene in esso confluisca il rimosso. L'Es gioca un ruolo importante in rapporto all'Io, Io che sorge sulla base di un movimento reattivo, secondo una modificazione, dice Freud, "per la diretta azione del mondo esterno"⁴⁰. Ecco allora che appare chiaro che l'Es non essendo l'inconscio è quella parte dell'inconscio in cui confluisce il rimosso, ma con la differenza che in esso le *Sachevorstellung* sono accompagnate da *Wortvorstellung*. Se l'inconscio è muto, l'Es parla. *Ça parle*. Ecco la provenienza del *Ça parle* di Lacan.

Siamo adesso in grado di comprendere cosa intenda dire Lacan quando parla di Io come oggetto, o funzione immaginaria. In un passo de *L'Io e L'Es*, Freud dopo aver introdotto l'Es, afferma che circa la genesi dell'Io agisce anche un altro fattore, il corpo. In questa prospettiva, il corpo va inteso soprattutto come una superficie, luogo in cui possono convergere percezioni esterne e interne. L'Io, afferma Freud, è "innanzitutto un'entità corporea, non soltanto un'entità superficiale, ma anche la proiezione di una superficie"⁴¹. È forse a questo che pensa Lacan quando parla di funzione immaginaria? Di *Stadio dello specchio*? In un certo senso sì. Si può dire che Lacan legga Freud alla lettera allorquando, parlando dell'io, descrive una dimensione in cui il soggetto si proietta, ovvero assume la propria immagine come un tutto unitario, come se l'io fosse lo schermo riflettente attraverso cui reperire la propria

³⁹ *Ivi*, p. 487.

⁴⁰ *Ivi*, p. 488.

⁴¹ *Ibid*.

immagine coordinata, anche attraverso il miraggio della propria unità.

Sintetizzando, l'Io per Freud assolve al compito di regolare, attraverso il *principio di realtà* la tendenza alla scarica proveniente dall'Es, che agisce sotto il dominio del *principio di piacere*. Ma l'Io è anche un istanza corporea, legata al sistema percezione-coscienza, ad esso spetta, sul piano funzionale, "il controllo delle vie di accesso alla motilità", fine ultimo della scarica pulsionale⁴². È l'Io che fa i conti, se così si può dire, con il corpo, l'io è un io-corpo in quanto è ad esso che spetta il compito di assicurare la mediazione con il mondo attraverso la dialettica tra percezione, coscienza e inconscio. L'io, insomma, pur nello scacco di non essere "padrone in casa propria", mirerebbe alla padronanza, ed è forse questo tratto che crea la maggiore confusione. Mirare alla padronanza non significa "padroneggiare". L'io cioè assolve, in maniera precaria, a un ruolo in cui, abbiamo visto, non si risolve. E questo perché ovunque vi sia un piano proiettivo, la rappresentazione che vi si proietta non assicura che essa non sia un miraggio, o quantomeno che tale proiezione non sia reattiva nei confronti di quanto "altrove", nello stesso apparato psichico, si compie ad insaputa dell'io. Ecco allora perché, una volta delimitato il ruolo dell'io, Lacan introduce la nozione di soggetto, intendendo con ciò qualcosa che non si configura nell'argine posto dall'io, ma che dell'io assume anche la sua parte "oscura".

⁴² Si veda a proposito S. Freud, *Entwurf einer Psychologie 1895*, in *Gesammelte Werke*, op. cit., S. Fischer Verlag, Frankfurt a/M 1950; trad. it. a cura di Musatti C., *Progetto di una psicologia e altri scritti 1892-1899*, Bollati Boribghieri, Torino 1999, pp. 223-4.

Siamo alla soglia di una svolta importante. Per comprendere cosa sia il soggetto dell'inconscio e in che modo si distingue dall'io, per comprendere altresì cosa significhi quella ciò che Lacan chiama "divisione del soggetto", cifra e perno del suo pensiero, e per arrivare infine alla definizione del campo del linguaggio e della funzione dell'Altro come luogo della parola, dobbiamo innanzitutto saper distinguere i termini di Io, Soggetto e Desiderio, così come si vanno elaborando in Lacan.

Ci riferiamo dunque, in primo luogo, alla celebre tesi dello *stadio dello specchio* redatta da Lacan nel 1936 e inserita negli *Scritti* in una revisione datata 1949 e scritta per il Congresso internazionale di Psicoanalisi di Zurigo.

Si tratta di uno scritto in cui Lacan propone di ridare "alla teoria, cruciale in Freud, del narcisismo, la sua posizione dominante nella funzione dell'io"⁴³. L'io, abbiamo visto, secondo la lezione freudiana, non è alcunché di nucleare, saldo, non è il centro e l'alveo di un sapere fondato su certezza e distinzione. Tutt'altro, l'io è un'immagine, una superficie sui cui si staglia la parvenza di un mondo-corpo, è *imago* sorta dall'azione disgregatrice tanto dell'ambiente che del mondo interiore. L'io è quell'istanza all'interno della quale si proietta il mondo cosciente. Lo stesso Lacan, seguendo Freud, fa riferimento ne *Seminario II*⁴⁴ alla nozione di coscienza in quanto superficie. "Vi prego di considerare [...] che la coscienza si produce ogni volta che è data [...] una superficie tale da poter produrre ciò che si

⁴³ J. Lacan, *Il seminario su La lettera rubata*, in *Scritti*, cit., p. 50.

⁴⁴ J. Lacan, *L'io nella teoria freudiana e nella tecnica psicoanalitica*, cit., p. 62.

chiama un'immagine"⁴⁵. La novità introdotta dalla psicoanalisi consiste nel limitare l'Io a un ruolo di compromesso, senza per questo elevarlo al rango dell'*io penso* ossia senza farne epicentro, l'istanza fondatrice della razionalità umana. L'Io è anche coscienza, è il luogo psichico dell'espressione razionale, del linguaggio articolato, delle connessioni coscienti; eppure l'Io, lo abbiamo visto, raccoglie in sé quella parte dell'inconscio che prende il nome di Es e vi si poggia, se ci consente l'immagine. L'Es funziona da sostrato connettivo, tra l'inconscio e la vita cosciente.

Illusorio è pertanto credere che la funzione dell'Io sia unicamente quella di presiedere alla razionalità, interpretando tale istanza a guisa di un elemento trasparente e nucleare, della conoscenza di sé *tout court*. Mentre: *Io è un altro*, come afferma Rimbaud, è in fondo la sintesi migliore per definire lo statuto dell'*io* così come si pone dopo Freud. È la destituzione di un'illusione: "Il soggetto è decentrato rispetto all'individuo. È questo che vuol dire *Io (je) è un altro*"⁴⁶.

Lo stadio dello specchio si pone dunque il compito di chiarire la natura immaginaria dell'*io* e di far emergere al contempo lo spettro decentrato del soggetto. Il saggio si basa sulla nozione di *Idealich* utilizzata da Freud nell'*Introduzione al narcisismo*. L'*io-ideale* è una costituzione immaginaria, statuaria, dell'*io*. Essa è l'esito e il perno di quel processo che Freud denomina "identificazione" e che svolge un ruolo di primo piano nella formazione dell'immagine di sé presso il bambino. Tale funzione Freud la individua

⁴⁵ *Ibid.*

| ⁴⁶ *Ivi.* p. 12.

in ciò che chiama *narcisismo*, nozione che indica la funzione che l'immagine ideale di sé svolge nella formazione dell'io. In sintesi, il bambino, nella sua costituzione soggettiva, ha a che fare con due oggetti: il corpo della madre e il proprio; oggetti a cui Freud lega due concetti: *libido dell'io* e *libido oggettuale*. "Affermiamo che l'uomo dispone in origine di due oggetti sessuali: se stesso e la donna che si prende cura di lui"⁴⁷. I due oggetti d'amore danno vita a due forme distinte d'amore: quella *anaclitica* o "per appoggio", caratterizzata dal sostegno esercitato dall'oggetto (le cure materne), e quella *narcisistica*, in cui l'oggetto amato, il proprio corpo, si pone in termini idealizzati. Adesso, l'idealizzazione è quel processo che mette in moto l'investimento della pulsione su oggetti d'amore, oggetti che procurano piacere, e sorge in virtù della rappresentazione che il bambino, in quanto oggetto di cure e amore da parte di "altri" - interpretati però come parte di sé - si fa del proprio genitore, rappresentazione che mira a cancellarne i difetti nonché ad attribuirgli ogni perfezione. Il ritorno di questa immagine su di sé costituisce il narcisismo propriamente detto. L'*Idealich* è quella formazione inconscia che risulta dall'investimento narcisistico. "Possiamo dire che un individuo ha costruito in sé un ideale rispetto al quale misura il proprio Io attuale [...] "⁴⁸. Quando Freud sottolinea che l'io-ideale "si trova in possesso, come l'Io di quando si era bambini, di tutte le più preziose qualità"⁴⁹, intende dirci che

⁴⁷ S. Freud, *Zur Einführung des Narzissmus* (1914), in *Gesammelte Werke*, op. cit.; trad. it. a cura di Musatti. C., in *Opere* vol. 7. *Totem e tabù e altri scritti* (1912 - 1914), Bollati Boringhieri, Torino 1975, *Introduzione al narcisismo* (1914), p. 458.

⁴⁸ *Ivi*, p. 463.

⁴⁹ *Ibid.*

il processo di idealizzazione fa perno sull'Io e sul narcisismo inteso come operazione attraverso cui l'uomo si è trovato per la prima volta proiettato sullo schermo di una superficie riflettente che rimanda qualcosa di compiuto. Ecco, l'io ideale, in quanto formazione inconscia che racchiude l'immagine di sé sulla base di una simile compiutezza, testimonia del carattere fortemente illusorio che governa l'io e che incanta l'uomo nei suoi primi anni di vita.

Ora, è da qui che Lacan prende avvio per introdurre la sua opera forse più originale, se non altro il suo primo vero debutto nella società psicoanalitica: la funzione dello *stadio dello specchio come formatore dell'io*. Sottolineando l'importanza dell'immagine nella costituzione dell'Io, la sua "azione morfogena", Lacan vede nell'io un'istanza in origine formatasi a seguito di ciò che chiama "un'alienazione immaginaria".

Prendiamo un bambino, di un'età compresa tra i sei e i diciotto mesi, e mettiamolo di fronte a uno specchio. Ci accorgeremo che - a differenza di una scimmia, la cui intelligenza la riduce al mero esaurirsi del controllo "dell'inanità dell'immagine"⁵⁰ - di fronte alla sua immagine il bambino è colto da gesti giubilatori rivolgendosi, al contempo, ai genitori o alle persone che gli sono accanto quasi a confermare, sondando la loro testimonianza, tale percezione.

L'assunzione giubilatoria della propria immagine speculare da parte di quell'essere ancora immerso nell'impotenza motrice e nella dipendenza dal nutrimento che è il bambino in questo stadio *infans*, ci

⁵⁰ J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in *Scritti*, cit. [p.](#) 87. Vedi anche, *La cosa freudiana*, in *Scritti*, cit. [p.](#) 419.

sembra perciò manifestare in una situazione esemplare la matrice simbolica in cui l'io si precipita in una forma primordiale, prima di oggettivarsi nella dialettica dell'identificazione con l'altro, e prima che il linguaggio gli restituisca nell'universale la sua funzione di soggetto⁵¹.

Questa funzione dell'immagine come formatrice dell'io è al contempo una finzione, una pura rappresentazione in cui il bambino si aliena e in cui ritrova l'unità e l'interezza, cosa che la sua *prematurazione specifica*, ossia il fatto che nasca nell'imbarazzo del movimento e del controllo dei propri gesti oltre che del proprio sistema cognitivo, gli ha negato. L'assunzione giubilatoria è la seduzione dello specchio, la fascinazione in cui si produce quello sdoppiamento nel soggetto per cui l'immagine riflessa diventa l'emblema nel quale il soggetto si riconosce e si identifica. Si è colti *in imago* prima ancora che *di persona*, si è cioè catturati dall'immagine statuaria che si produce sulla superficie dello specchio in contrasto con quanto, nel corpo, testimonia dell'ingovernabilità e del fatto di essere in balia dell'altro e della propria inibizione motoria.

Il *corps morcelé* è l'espressione che Lacan utilizza per descrivere questo stato. Corpo-in-frammenti, è l'altro polo di questo processo, l'assenza di coordinazione motoria che detta le regole, da un lato, allo sbandamento del soggetto tra la sua immagine unitaria, ortopedica, come dice Lacan, in cui il soggetto si aliena, e la frammentazione che ne rivela la soggezione essenziale, organica. Lacan fa di questo

⁵¹ J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, cit. p. 88.

processo il cardine della *storia della nascita del soggetto*.

È evidente, in questo periodo, il ricorso ad Hegel, non solo per ciò che riguarda la definizione di desiderio come "desiderio di essere riconosciuti", ma soprattutto perché qui Lacan fa certamente riferimento allo *fenomenologia dello spirito* e soprattutto allo sviluppo della autocoscienza non in quanto soggetta alla *Begierde*, alla brama-appetito, ma in quanto frutto dell'incontro con l'altro umano, con l'Altro in quanto luogo del riconoscimento⁵².

In questo processo, dunque, l'immagine, che è altresì immagine del proprio simile - si ricorda che il bambino volta lo sguardo verso chi gli è vicino quasi a sancire in tal modo il compito testimoniale dell'altro - è immagine in cui il soggetto si coglie e

⁵² Hegel rappresenta un punto di riferimento ineludibile per il primo Lacan. In particolare, l'attenzione va alle pagine della *Fenomenologia dello spirito* dedicate alla costituzione dell'autocoscienza, da cui ricava le coordinate generali per la definizione di *desiderio*. Da questa lettura viene ne che, innanzitutto, il desiderio non è il bisogno, poiché l'ultimo implica la negazione unilaterale del campo di oggetti che incontra, generando così, fichtianamente, la reiterazione infinita di se stesso. Il desiderio è invece rivolto a un'altra autocoscienza, verso un'alterità soggettiva. In secondo luogo, il desiderio umano, in quanto rivolto all'altro che desidera, è desiderio di essere riconosciuti, desiderio di riconoscimento. Il bisogno, il cui "operare unilaterale sarebbe vano", come sostiene Hegel, non perviene ad alcuna mediazione. È solo il desiderio la misura del compimento dialettico verso il ritrovamento di sé. In terzo luogo, l'introduzione della dialettica della lotta per il riconoscimento, che conduce all'antagonismo servo-padrone, serve a Lacan da spunto per reperire quella dimensione di alienazione che in Hegel viene ricucita dal superamento della coscienza infelice attraverso la via del Sapere Assoluto. Il conflitto servo-padrone in Hegel produce una scissione decisiva per la costituzione della soggettività perché conduce a un'asimmetria tra le due autocoscienze in cui al riconoscimento dell'una corrisponde la morte dell'altra. Ma si tratta solo di un passaggio destinato ad esser superato, all'oltrepassamento della coscienza infelice sulla via dello Spirito. Lacan, che a pagina 800 degli scritti nel saggio *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano* definisce questo movimento una "dialettica convergente", userà questo momento tragico-conflittuale come misura dell'impossibilità di suturare la differenza interna ad ogni desiderio, e cioè l'impossibilità del superamento da parte del desiderio della propria infelicità.

si aliena in una postura che lo pone come separato, come sempre altrove rispetto al suo corpo, all'*hic et nunc* del suo corpo, in questa sorta di miraggio di padronanza in cui l'Io si va a costituire. L'immagine, ci dice Lacan, svolge un'azione morfogena: cattura il soggetto e impone una *Gestalt* ideale, di puro misconoscimento, di miraggio.

La dialettica dell'alienazione comincia qui, in questa fase: è già nello *stadio dello specchio* così definito da Lacan, che si struttura ogni futuro rapporto dell'uomo con il proprio simile. L'io alienato nello specchio, ortopedico, è questo *tutto* immaginario che compensa il *non-tutto* del corpo-in-frammenti, espressione del qui e ora del soggetto *infans*. Nello specchio si situa la forma inaugurale del soggetto in quanto "io". L'io, dirà Lacan, "si precipita in una forma primordiale"⁵³, nasce in quanto miraggio di completezza, nell'illusione di essere un tutto unico, di essere per così dire "in piedi". Ecco in cosa l'immagine così prodotta svela il suo carattere narcisistico: nella compensazione, rispetto all'io attuale, come lo chiama Freud, che l'immagine rimirata fornisce al soggetto.

L'io è un oggetto bello e buono. [...] Tutta la dialettica che vi ho dato come esempio sotto il nome di *stadio dello specchio* è fondata sul rapporto fra, da una parte, un certo livello delle tendenze, sperimentate - diciamo, a un certo momento della vita - come sconnesse, discordanti, frammentate - e ne resta sempre qualcosa -, e, dall'altra, un'unità con la quale essa si confonde e si accoppia. Questa unità è ciò che

⁵³ *Ibid.*

per la prima volta si conosce come unità, ma come unità alienata, virtuale⁵⁴.

Lacan valore indicare come, l'avvento del discorso freudiano, implichi un profonda rottura con una certa tradizione cartesiana. È evidente che Lacan, influenzato dalla lettura kojeviana di Hegel, riconosce qui un soggetto che mutua da Hegel le sue coordinate di base. Eppure il soggetto dell'alienazione, nonostante l'evidente debito, e a differenza di Hegel, non si ricompone in un sapere assoluto, in un soggetto assoluto, ma resta articolato nella scissione che l'immagine virtuale dello specchio produce su quella reale del corpo. Prima del linguaggio, del linguaggio parlato effettivamente dal soggetto, si dà già questa struttura essenziale che svela quanto la costituzione del soggetto sia avvinta all'Altro, alla sua cattura divaricante, come cioè il modello visivo offerto in partenza, sia quella forma speculare che introduce la rappresentazione come "linea di finzione" in cui trova posto l'identità.

La funzione dell'altro così come si svolge nello stadio dello specchio illustra nient'altro che l'io come finzione. E questa dialettica, infinitamente debitrice alla dialettica servo-padrone hegeliana, ci porta a scoprire, nello sguardo rivolto all'altro, la dimensione che soggiace alla funzione dell'io, alla sua strutturazione immaginaria, quella del desiderio come desiderio di riconoscimento, prima formulazione, sottolineiamo, del desiderio in Lacan⁵⁵.

⁵⁴ J. Lacan, *L'io nella teoria di Freud e nella tecnica psicoanalitica*, cit. p. 63.

⁵⁵ Per quanto detto è bene ricordare l'influenza che ha avuto sulla tesi dell'io come proiezione immaginaria e sulla lettura del cogito cartesiano il testo di Sartre *La trascendenza dell'ego* dove si può leggere: "Se l'Io, (Moi) è un oggetto, è chiaro che non potrò mai dire: la mia coscienza, cioè la

A questo proposito, dopo quanto detto, è possibile comprendere ove si collochi il soggetto, il soggetto dell'inconscio descritto da Lacan, e in cosa si distingua dall'io.

Il soggetto non è mai speculare, riflessivo. Il soggetto appare sul piano simbolico dell'altro, annunciato nella faglia che si apre tra l'io speculare, oggetto immaginario, e il corpo-in-frammenti. Seguiamo Lacan:

Che cosa ho cercato di far comprendere con lo stadio dello specchio? Che quanto c'è nell'uomo di frammentato, di anarchico, si pone in un rapporto con le sue percezioni sul piano di una tensione assolutamente originale. È l'immagine del suo corpo a essere il principio di ogni unità che percepisce negli oggetti. Ora, di questa stessa immagine egli percepisce l'unità solo al di fuori e in modo anticipato. Per il fatto di avere questa relazione doppia con se stesso, è sempre intorno all'ombra errante del suo proprio io che si struttureranno tutti gli oggetti del suo mondo. [...] L'oggetto non è mai definitivamente per lui l'ultimo oggetto, tranne in alcune eccezionali esperienze. Ma si presenta allora come un oggetto di cui l'uomo è irrimediabilmente separato e che gli mostra la figura stessa della sua deiscenza all'interno del mondo - oggetto che per essenza lo distrugge, lo angoscia, che non può raggiungere, in cui non può veramente trovare la sua riconciliazione, la sua aderenza al mondo, la sua perfetta complementarità sul piano del desiderio. Il

coscienza del mio Io (Moi)". E di seguito: "L'Ego non è proprietario della coscienza, ma ne è un oggetto". (J. P. Sartre, *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phenomenologique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1966; trad. it. a cura di Pirillo N., *La trascendenza dell'ego*, Berisio Editore, Napoli 1971; a cura di Ronchi R., *La trascendenza dell'ego*, Egea, Milano 1992). Tutto ciò, anticipato da Freud, ci riporta al ruolo fondamentale, ma non fondatore, che ha avuto Sartre nell'elaborazione del pensiero di Lacan.

desiderio ha un carattere radicalmente lacerato. L'immagine stessa dell'uomo vi apporta una mediazione sempre immaginaria, sempre problematica, dunque mai del tutto compiuta [...]. È questa *oscillazione immaginaria* che dà a tutta la percezione umana la soggiacenza drammatica con cui è vissuta⁵⁶.

È insomma l'oggetto che separa l'uomo da se stesso. In questo caso è lo specchio, non l'immagine che esso riflette. Lo specchio è quel luogo in cui il soggetto scopre la sua prima alienazione e in cui accade qualcosa che appare nel registro della finzione: la formazione di sé, nell'immagine. Ebbene, l'oscillazione, il vacillamento prodotto da questa percezione che giace "altrove", spinge Lacan a estendere questa condizione al piano del vissuto *tout court* dell'uomo, alla sua stessa esperienza in quanto essere parlante.

Ebbene, che cosa è questa oscillazione immaginaria se non la tensione stessa che l'uomo mette in rapporto alle cose, quella tensione all'unità che nell'uomo si colloca al livello dell'altro, sulla sponda riflessiva dello specchio in cui giace la propria immagine alienata e intera, amata perché finta, ma pur sempre altrove?

Il mondo, ci dice Lacan, si staglia sul piano di questa immagine, è lì che ogni oggetto, ogni cosa del desiderio si ritrova, nel senso che giunge in quanto perduta, poiché perduta è l'unità, mai vera, mai originaria. Ed è questo che sembra gridare il desiderio, il desiderio che occupa lo spazio di questa oscillazione immaginaria, che un "riconoscimi!" scorra dalle labbra dell'altro perché oltre questo non c'è nulla, nient'altro, o solo il desiderio che non si

⁵⁶ J. Lacan, *L'io nella teoria di Freud e nella tecnica psicoanalitica*, cit., pp. 213-4.

soddisfa in nulla, o solo, anzi, il nulla del desiderio come perpetuo aggirarsi intorno alle tracce di un *ritrovamento*; perché se, come il primo Lacan sostiene sulla scorta di Hegel, il desiderio è fondamentalmente desiderio di riconoscimento, ovvero desiderio di desiderio, la negativa implica che non vi sia propriamente *oggetto* del desiderio, se non, come voleva Freud, nell' "oggetto perduto", nel nulla "non ritrovato".

Gli oggetti che incontriamo nel mondo, siano essi cose o oggetti del desiderio, hanno la stessa struttura che ha conformato il mondo nel quale si è eretto l'io. La costituzione dell'io è cioè, secondo Lacan, la matrice del nostro rapporto con esso - nella misura in cui il reperimento giubilatorio dell'immagine speculare paga il prezzo alla dimensione "vissuta", alla frammentarietà anarchica del corpo-in-frammenti, che "siamo". Questo iato è quanto ci portiamo dietro nel mondo ed è la superficie su cui nasce il soggetto, quello che Lacan chiama soggetto dell'inconscio.

Il soggetto chiama in causa questa categoria, in quanto non si dà qualcosa come un soggetto se non nei termini, lo vedremo, di soggetto parlante, se non in quanto stagliato sulle labbra del significante. La dimensione del linguaggio entra in gioco nell'umano a condizione però che si compia quella frattura riassunta nella frase di Lacan "il significante rappresenta un soggetto per un altro significante".

Il linguaggio si pone così sul piano della costituzione della soggettività e non incontra un soggetto già formato, se così si può dire.

Il linguaggio viene a lacerare l'essere umano, l'essere parlante, e nello stesso tempo annuncia il piano dell'essere come *manque*. È in questo senso che

va colta la questione del significante, unicamente cioè nel suo inscindibile legame al soggetto dell'inconscio in quanto *mananza* a essere. Il linguaggio, lungi dall'essere attribuito di un io *parlante* né, tanto meno, il veicolo attraverso cui il soggetto "si dice", nella misura in cui *ça parle*, diventa l'esperienza stessa dell'alienazione fondamentale in virtù della quale si dà qualcosa come il soggetto. L'ordine del linguaggio attraverso l'articolazione significante è ciò che apre nel soggetto la *mananza* dispiegandone il piano del desiderio.

Vedremo quali conseguenze assuma sul piano ontologico una simile constatazione.

1.5 ALIENAZIONE E SEPARAZIONE. OLTRE LO SPECCHIO.

L'io (*moi*) non è il soggetto (*Je*). Il primo, infatti, appartiene a una dimensione immaginaria, il secondo coinvolge il piano simbolico e concerne ciò che Lacan chiama soggetto dell'inconscio. E l'inconscio, dirà Lacan nei suoi *Scritti*⁵⁷, "è il discorso dell'Altro". La soggettività è cioè una dimensione aperta, trascesa, ferita nella sua dimensione intenzionale dall'intervento di quanto, pur non appartenendo alla coscienza, resta iscritto nelle leggi del linguaggio. L'essere del soggetto non si esaurisce nell'Io (*moi*), perché quest'ultimo è un miraggio, il luogo di un misconoscimento e affonda le sue radici nell'identificazione. Esiste una sfasatura tra *moi* e *Je* e questa sfasatura è ciò che Lacan chiama *soggetto dell'inconscio*. Vediamo di cosa si tratta.

⁵⁷ Si veda il saggio *La psicoanalisi e il suo insegnamento*, in *Scritti*, cit., p. 492.

Se la psicoanalisi deve costituirsi come scienza dell'inconscio, conviene partire dal fatto che l'inconscio è strutturato come un linguaggio. Ne ho dedotto la topologia il cui fine è di rendere conto della costituzione del soggetto⁵⁸.

L'idea che l'inconscio è strutturato come un linguaggio è uno dei capisaldi del pensiero di Lacan. L'assunto parte dalla rilettura della trilogia freudiana composta da *L'interpretazione dei sogni*, *Psicopatologia della vita quotidiana* e *Il motto di spirito*, e confluisce nel testo inaugurale *L'istanza della lettera nell'inconscio o la ragione dopo Freud* in cui diventa palmare la svolta di Lacan in direzione di un'interpretazione strutturalista di Freud, sulla scorta della lettura di Saussure e, soprattutto, di Jakobson. Se il primo Lacan, quello dell'io come formazione ideale, proiettiva e della preminenza del desiderio come "desiderio di riconoscimento" sembra subire ancora molto l'influenza di Hegel – almeno nell'interpretazione fornita da Koyré, delle cui lezioni era un assiduo frequentatore – con *L'istanza della lettera* e a partire dal *Seminario II* del 1954 emerge per la prima volta nel suo pensiero una chiara tendenza a interpretare in termini retorico-linguistici l'insegnamento di Freud. Alla parola e alla sua dialettica del riconoscimento si sostituisce la dimensione della centralità del linguaggio e del potere delle sue leggi. Ed è in questa prospettiva che prende valore la distinzione tra significante e significato e la nozione di segno. La logica del senso

⁵⁸ J. Lacan, *Livre XI Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Éditions de Seuil, Paris 1973; trad. it. di S. Loaldi, R. E. Manzetti, a cura di A. Di Ciaccia, *Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* (1964), Einaudi, Torino 1979 e 2003 p. 199.

e del significante è un argomento che affronteremo approfonditamente nel secondo capitolo; ci limiteremo per ora a qualche breve accenno funzionale all'avanzamento del nostro discorso.

L'idea di inconscio strutturato come un linguaggio Lacan la ricava dalla lettura de *L'interpretazione dei sogni* e, in particolare, dalla scoperta freudiana del lavoro onirico che vede nella condensazione (Verdichtung) e nello spostamento (Verschiebung) i meccanismi tipici, eminenti, di quel lavoro onirico che la censura dell'Io applica dando vita al sogno, come risultato dell'elusione appunto di questi meccanismi. Metonimia e metafora diventano in Lacan la trascrizione in termini retorici di questi meccanismi. È noto, leggendo Freud, l'assunto che il sogno, così come i sintomi o il motto di spirito, sono rivelatori di un *qualcosa* che accade all'insaputa del soggetto, e cioè svelano la presenza nella vita del soggetto di pensieri e desideri di cui non egli non sa nulla ma che insistono nella vita e nell'esperienza dell'essere umano in termini inconsci. Se Freud può affermare che il sogno è la "via regia" per l'inconscio, è perché ha potuto osservare come, attraverso le operazioni che chiama di *condensazione* e di *spostamento*, vi sia un *al di là* dell'io, una dimensione che si esprime attraverso un discorso che oltrepassa la volontà esplicita del soggetto, che a sua insaputa continua a manifestarsi nella vita del soggetto. A tutto ciò Freud estenderà la nozione di inconscio.

Il passo ulteriore di Lacan è stato quello di saldare i concetti tradizionali di condensazione e spostamento a un piano linguistico-retorico più saldo e maneggiabile, da cui apparisse chiaramente quanto già Freud, sebbene non del tutto esplicitamente,

avesse colto il carattere propriamente linguistico dell'inconscio.

Come detto in precedenza, metafora e metonimia diventano così sinonimi dei meccanismi propri del funzionamento dell'inconscio, e i principi attraverso cui interpretare il desiderio.

La *Verdichtung*, o *condensazione*: cioè la struttura di sovrapposizione dei significanti in cui prende campo la *metafora*, e il cui nome, condensando in sé la *Dichtung*, indica la naturalità di questo meccanismo con la poesia, fino al punto di includere la funzione propriamente tradizionale di quest'ultima. La *Verschiebung*, o *spostamento*: cioè, più vicino al termine tedesco, il viraggio della significazione dimostrato dalla *metonimia* e che, fin dalla sua apparizione in Freud, è presentato come il mezzo dell'inconscio più adatto a eludere la censura⁵⁹.

E così che Lacan può affermare che questo aspetto retorico dell'inconscio, sebbene assai evidente, è stato fin dall'origine misconosciuto in Freud, e in particolare il fatto che simili meccanismi indichino chiaramente quanto preminente sia il "ruolo costituente del significante" nell'inconscio⁶⁰. Nel significante, e lo vedremo meglio in seguito, Lacan riconosce quella unità linguistica, individuata a suo tempo da Saussure, che gode di preminenza e di indipendenza rispetto al significato. L'algoritmo saussuriano s/S, significato su significante, viene rovesciato da Lacan, sulla scorta di Jakobson e soprattutto Benveniste, in S/s, significante su significato, dove la barra invece di unire i due

⁵⁹ [J. Lacan](#), *L'istanza della lettera nell'inconscio freudiano*, in *Scritti*, cit., p. 506.

⁶⁰ *Ivi*, p. 507.

elementi rappresenta un fattore di disgiunzione che opera una resistenza alla significazione. Il significante è cioè non più ciò che rappresenta l'immagine acustica del significato, del concetto, sulla base della nozione di arbitrarietà, bensì ciò che indica la resistenza propria alla significazione, che separa le due facce del segno linguistico. Diventa così centrale il concetto saussuriano di *valore*: non è mai in sé che il segno linguistico trova la sua significazione, bensì sempre in un altro segno, sempre in un rinvio che ne spezza l'unità, in uno scivolamento della significazione da significante a significante. Il valore di un significante è dunque propriamente differenziale, il suo significato è reperibile solo nel rinvio ad un altro significante, e così via, all'infinito. È il classico esempio del dizionario, in cui un termine rinvia necessariamente a un altro termine per la sua significazione. Per lo stesso principio, non si dà un significante isolato, come non si dà lettera che non sia concatenata alle altre lettere dell'alfabeto con le quali si trova in un rapporto di contiguità. Ed è in questa prospettiva che Lacan può affermare che "è nella catena significante che il senso insiste, ma nessuno degli elementi della catena consiste nella significazione di cui è capace in quello stesso momento".⁶¹ Cade allora l'illusione che un significante "risponda alla funzione di rappresentare un significato"⁶², in quanto nella catena significante non funziona alcun principio d'identità $A=A$, bensì solo la logica differenziale che vede nel rinvio della significazione la sua stessa dialettica.

⁶¹ *Ivi*, p. 492.

⁶² *Ivi*, p. 497.

Sul piano della soggettività una simile interpretazione recupera un carattere eminentemente sovversivo. Il soggetto, abbiamo visto, non è un'ipostasi o una sostanza da cui far discendere degli attributi, il soggetto in Lacan è causato, è quanto si dà una volta introdotta la scissione nell'io, la sua natura immaginaria. Esso si colloca, senza poter suturarla, nella frattura immaginaria in cui l'io si trova, nel vacillamento tra la compattezza del miraggio dell'unità della figura riflessa e il corpo-in-frammenti del suo Io attuale.

La preminenza della categoria del simbolico sull'immaginario introdotta a questo punto, consente a Lacan di riformulare il discorso sulla soggettività. Parlare di soggetto dell'inconscio significa dischiudere così una dimensione non sostanzialistica del soggetto ma altresì porre il linguaggio quale elemento costituente. Se il linguaggio è nel luogo dell'Altro, il soggetto si colloca allora in una dimensione in cui il ricorso all'Altro rappresenta il passaggio necessario sulla via della sua costituzione, passaggio che inaugura la non coincidenza, la divisione propria alla nozione stessa di "soggetto". L'Altro è divenuto con Lacan il luogo in cui si dà la dimensione esistenziale e ontologica del soggetto, è l'ambito in cui, per dirla con Heidegger, ne va, nel senso che è chiamato in causa, del proprio essere.

Se Lacan non interpreta la dimensione dell'inconscio come qualcosa di chiuso in se stesso e alla stregua dell'inconoscibile, dell'ignoto pulsionale, è proprio perché in esso ravvisa quello spazio, interno al soggetto, forgiato dal fatto che la dimensione dell'alterità occupa nel soggetto una funzione costituente: il tempo dell'inconscio, la sua struttura non è altro che la traccia nel soggetto

dell'intervento del significante, e dunque dell'Altro come luogo della parola. Un simile intervento, strutturale, ineludibile se non nei termini della psicosi, rappresenta quel dato di evanescenza su cui poggia il desiderio umano e la sua natura.

È così che si può comprendere il motto di Lacan secondo cui "un significante rappresenta il soggetto per un altro significante"⁶³, nel fatto cioè che le leggi del linguaggio, lungi dall'essere meccanismi esterni appartenenti a un ordine simbolico di cui si verrebbe a conoscenza solo nel *secondo tempo* dell'organizzazione cosciente dell'uso della lingua e sotto forma di apprendimento, rappresentano invece la dimensione stessa che incide, tatuandola nel cuore, nel soggetto la sua mancanza, ossia la sua *mancanza a essere*, che rappresenta la nozione propriamente ontologica cui Lacan fa ricorso per definire l'essere del soggetto. L'Altro è il linguaggio stesso che ha fatto la sua irruzione nel soggetto, in quanto presentifica nel discorso corrente la dimensione *a-ittenzionale* del *ça parle* che Freud ha definito *trascendenza interna* al soggetto.

L'inconscio è quella parte del discorso concreto in quanto transindividuale, che difetta alla disposizione del soggetto per ristabilire la continuità del suo discorso cosciente [...]. L'inconscio è quel capitolo della mia storia che è marcato da un bianco od occupato da una menzogna: è il capitolo censurato⁶⁴.

Il soggetto così, dal punto di vista immaginario, si colloca nello iato, a cavallo fra l'immagine e il

⁶³ Se ne possono citare numerose fonti sparse qua e là nell'opera lacaniana. Si veda fra le altre *Soggetto e desiderio nell'inconscio freudiano*, in *Scritti*, cit. p. 822.

⁶⁴ J. Lacan, Funzione e campo della parola e del linguaggio, in *Scritti*, cit. p. 152.

corpo-in-frammenti, fra quanto di sé è idea e quanto si è. Ma è solo quando Lacan scopre la preminenza del simbolico e la logica differenziale del significante che l'Altro, come luogo della parola, entra in scena come elemento causativo del soggetto, duplicandone sul piano simbolico l'alienazione. "Nasciamo in un bagno di linguaggio" non vuol dire che questo: che il soggetto è in causa in quanto soggiacente all'Altro, già da subito legato alla parola che lo nomina e lo determina in quanto soggetto diviso.

Se l'uomo arriva a pensare l'ordine simbolico è perché vi è anzitutto preso nel suo essere. L'illusione di averlo formato con la sua coscienza proviene dal fatto che è per la via di una beanza specifica della sua relazione immaginaria con il suo simile, che egli è potuto entrare in quest'ordine come soggetto. Ma non ha potuto fare questo ingresso altrimenti che attraverso il *défilé* radicale della parola [...]⁶⁵.

Il soggetto consiste nella lacerazione che il desiderio deve al linguaggio come sua condizione di esistenza. È in questo senso che Lacan formula la tesi della causazione del soggetto nella teoria dell'alienazione-separazione proposta nel *Seminario XI*⁶⁶ del 1964. Su questa base Lacan può formulare la tesi che il piano dell'essere e il piano del senso non coincidono. L'affermazione è capitale, e stravolge l'assetto metafisico che vede nell'Essere il dispiegarsi del senso, della pienezza originaria. Nella misura in cui il soggetto è debitore al significante del proprio essere - è qui il senso forte della frase "un significante rappresenta il soggetto

| ⁶⁵ Id., *Il seminario su La lettera rubata*, in *Scritti*, cit. p. 50.

⁶⁶ Si veda J. Lacan, *Seminario XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., pp. 199-225.

per un altro significante" - l'ordine del senso e quello dell'essere si separano. La schisi che separa il *cogito* dal *sum*, nell'attestazione che l'*io penso* non ricuce l'*io sono*, rappresenta sul piano ontologico la portata dell'azione svolta dal significante, mostrando in quale direzione sovversiva, sorprendentemente anti-metafisica, giunga Lacan nell'elaborazione del suo pensiero. L'articolazione significante, il "bagno di linguaggio" in cui consiste l'esistenza, sgancia il soggetto da un'ipotetica trasparenza a sé e lo pone nella "lacuna" in cui ogni dire è un *raccontarsi*, è la rappresentazione di sé da parte del soggetto sulla scena di una finzione.

È quanto Lacan nomina *fattore letale* del significante. Il significante, dirà, svolge un'azione letale, svuota il reale per introdurvi il senso, il prezzo di questa operazione è una perdita sul piano dell'Essere o, in termini, lacaniani, sul piano del godimento.

Il piano ontologico per Lacan è un piano di sottrazione originaria. Letto in questo modo è fuor di dubbio che tutta la nozione di traccia e lo stesso concetto stesso di *différance* postulati da Derrida siano debitori a Lacan. Ciò che manca infatti non è l'essere, non è quella presenza originaria, sottratta; se così fosse ci troveremmo ancora sul versante privativo teorizzato da Sartre circa il *manque d'être*.

Si tratta qui di quell'essere che appare solo per il lampo di un istante, nel vuoto del verbo essere, e ho detto che pone la sua questione per il soggetto. Che vuol dire? Non pone la domanda *davanti* al soggetto, perché il soggetto non può venire al posto in cui esso la pone, ma la pone *al posto* del soggetto, cioè in questo posto pone la questione *con* il soggetto, così

come si pone un problema con una penna, e come l'uomo antico pensava con la sua anima⁶⁷.

Il soggetto in quanto sottomesso costitutivamente all'ordine del linguaggio ne subisce altresì il regime. Lo scivolamento della significazione sotto la catena significante definisce il luogo stesso in cui il soggetto è colto come mancante, come evanescente, qualora cerchi di arrestare questo scivolamento. Il soggetto non può cioè dirsi in un solo significante, non può applicare dal punto di vista logico-metafisico il principio di identità $A=A$. Esso è rappresentato da un significante per un altro significante, il che significa che nessuna significazione attesta nel soggetto la sua unità significativa. Questa dimensione è la *mancanza a essere*, o come in seguito la chiamerà Lacan, giocando con il termine *desêtre*, il suo deserto/disessere.

Pertanto la divisione del soggetto è una divisione costituente e non costituita, poiché non si produce nell'intervento di un secondo tempo in cui il *manque* viene a ricoprire una pienezza mitica, originaria, dove il soggetto era Uno con l'Altro, in cui faceva Uno. È vero, Lacan parla della Cosa, come oggetto perduto, mitico, fonte di ogni pienezza, ma essa s'inquadra nella tensione di quanto va ritrovato poiché originariamente perduto. È per questo che non si può parlare di Uno, e affermare in seguito che la divisione, il Due, cada solo in un tempo secondo, e cioè nel tempo del linguaggio e della dialettica del significante. Non c'è Uno e poi non-Uno, c'è solo un non-tutto, come afferma Recalcati⁶⁸, che apre la

⁶⁷ J. Lacan, *L'istanza della lettera nell'inconscio o la ragione dopo Freud*, in *Scritti*, cit., p. 515.

⁶⁸ Si veda M. Recalcati, A. Di Ciaccia, *Jacques Lacan*, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 63. Per quanto riguarda il tema della

divisione come effetto dell'azione dell'Altro sul soggetto.

Adesso, Lacan nel seminario XI propone sotto la teoria dell'alienazione-separazione lo schema teorico della divisione del soggetto.

In primo luogo Lacan ribadisce che la caratteristica di un segno è innanzitutto quella di rappresentare qualcosa per qualcuno.⁶⁹ Un segno può essere un'impronta, un marchio, una traccia d'urina nel mondo animale, in ogni caso il segno sta lì a rappresentare qualcosa per qualcuno, perché qualcuno possa riconoscere che lì c'è qualcosa. Il significante, viceversa, producendosi nel campo dell'Altro, rappresenta un soggetto per un altro significante; cioè lì dove c'è significante il soggetto è chiamato in causa, ed è in causa perché sotteso al campo dell'Altro, al linguaggio. Cerchiamo di capire. Un'impronta, ad esempio, può essere odorata o vista come un segno del passaggio di un animale e indicare così la sua prossimità o il suo passaggio, o un segno che vale da allerta o da minaccia, in ogni caso indica, fa segno a qualcuno. Ma la stessa impronta, nel momento in cui viene cancellata, nel momento in cui perde il carattere di impronta, diventa traccia, anzi, diventa la traccia cancellata di un passaggio che indica tutta la potenzialità della dimensione presenza-assenza propria del linguaggio. Cancellare

Cosa e del godimento si rimanda all'ottimo approfondimento di Recalcati, *L'universale e il singolare*, Marcos y Marcos, Milano 1995.

⁶⁹ Si veda in proposito R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Éditions de Minuti, Paris, 1963; trad. it. Heilmann L., Grassi L., *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano 1966 (2002), p. 136. Lacan, attento lettore di Jakobson, si rifà probabilmente alla definizione medioevale, che appare nel testo del linguista russo, del segno inteso come *aliquid stat pro aliquo*.

una traccia è proprio dell'uomo⁷⁰. Mentire, fingere, dire che le cose stanno in un modo quando non è così: ecco in cosa consiste la capacità umana di fare uso dei segni. Ed è questo che differenzia un segno qualunque da un segno linguistico, da un significante, il fatto cioè che la sua significazione, la sua *Bedeutung*, possa essere velata, possa cancellarsi⁷¹.

Adesso, la dinamica appena descritta, muta l'*indicare* in un *rappresentare*, suggerisce che il significante sorge in relazione alla possibilità di mentire, e cioè di fare quello che un animale non può fare, sviare facendo credere il falso sul vero, cancellare la traccia. Si tratta dell'idea di finzione, di truffa simbolica come marca del mutamento del segno in segno linguistico. Questa sorta di intervento in cui la traccia assume il suo valore di significante solo nella potenzialità del suo cancellamento, descrive il valore finzionale che l'Altro, in quanto luogo della parola, inaugura. La stessa Verità, per il fatto di non essere in relazione

⁷⁰ Si veda J. Lacan, *Livre X, L'angoisse (1962-1963)*, Édition de Seuil, Paris 2004; trad. it. di A. Di Ciaccia, A. Succetti, a cura di A. Di Ciaccia, *Libro X. L'angoscia (1962-1963)*, Einaudi, Torino 2007, pp. 68-72.

⁷¹ Sulla questione della traccia articolata da Derrida ci sarebbe molto da dire, ma non è questa la sede per affrontare il problema. Resta evidente l'apporto di Lacan sul tema, in particolare in riferimento all'idea di segno linguistico così come si viene a sviluppare nel suo pensiero. La portata della nozione di significante in Lacan è inscindibile, come abbiamo visto, da quella di traccia e dal fatto che non vi sia significante primo, dominante, ideale se non nei termini di una vera e propria "fissazione", di un'idealizzazione, cosa in cui Lacan riconosce il segno della metafisica così, alla stregua di Heidegger e Derrida. È pertanto quanto meno discutibile la critica di fallo-fono-centrismo rivolta da Derrida a Lacan. La traccia è traccia del significante, è traccia cancellata; e non si dà significante se non nell'ambito di un rinvio continuo della significazione, tale che, ad arrestarla, si ricadrebbe nell'ipostasi di una sostanza (una significazione) chiusa in se stessa, l'idea derridiana di *ousia* come *presenza*, *phoné*. Sul tema si veda tra gli altri: J. Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1967; trad. it. di Balazotti R., Bonicalzi F., Contri G., Lodadi A. C., a cura di Dal masso G. *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969, in particolare il capitolo secondo, *Linguistica e grammatologia*, pp. 103-8.

con alcuna realtà esterna, tangibile, trova la sua sede in questa struttura di finzione, per il fatto stesso che l'unico testimone a cui essa si enuncia è l'Altro, l'Altro della parola così come lo abbiamo definito. L'Altro, come luogo della parola, prima ancora di sanzionare l'oggettività dei miei discorsi, è lì in quanto testimone della menzogna del linguaggio, della sua struttura altalenante ed eminentemente sviante. Ecco cosa il soggetto reperisce nell'Altro: il soggetto reperisce, attraverso l'azione del significante, attraverso cioè la modificazione profonda che il significante introduce nel soggetto, il suo proprio svuotamento, il divario che separa il detto dal dire, ovvero, in termini semantici, il soggetto dell'enunciato dal soggetto (evanescente) dell'enunciazione⁷².

Bisogna comprendere innanzitutto questo: la sbrecciatura che così appare tra il soggetto e la sua significazione in realtà ne ricopre una più profonda, quella che separa il Senso dall'Essere.

Il soggetto cioè, è posto, una volta entrato nel campo dell'Altro, di fronte a una scelta: da una parte sta il Senso, dall'altra l'Essere. "Si tratta del *vel* della prima operazione essenziale in cui si fonda il soggetto. [...] Si tratta nientemeno che di quella operazione che possiamo chiamare *l'alienazione*"⁷³.

Il soggetto, ci spiega Lacan, appare dal punto di vista logico, della logica simbolica che vedremo avere un posto di rilievo nel suo pensiero, comandato a una scelta. L'alienazione non ha nulla a che vedere con il concetto della tradizione dialettico-umanistico che va da Feuerbach a Hegel e a Marx, ossia non suppone

⁷² Si veda J. Lacan, *La cosa freudiana*, in *Scritti*, cit., pp. 391-428.

⁷³ Id., *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., p. 205-6.

affatto l'idea di un soggetto-sostanza. L'alienazione non è *in altro* ma è *ad opera* dell'altro.

L'alienazione consiste in quel *vel* che [...] condanna il soggetto ad apparire solo in quella divisione che ho appena, così mi sembra, articolato sufficientemente, dicendo che, se esso appare da un lato come senso, prodotto dal significante, dall'altro appare come *afanisi*⁷⁴.

Afanisi è un termine che Lacan riprende da Jones e che traduce la scomparsa, lo svanire, il *fading*, esattamente ciò che accade al soggetto una volta introdotta l'azione "letale" del significante. Il *vel* dunque è il *vel* della scelta, della scelta forzata. Lacan lo distingue dall'*o*, *vel* che chiama esaustivo, che corrisponde al *vel* disgiuntivo - vado o qui o là, scelgo una delle due possibilità - e dal *vel* inclusivo che recita o vado qui o vado lì, non importa dove, è equivalente.

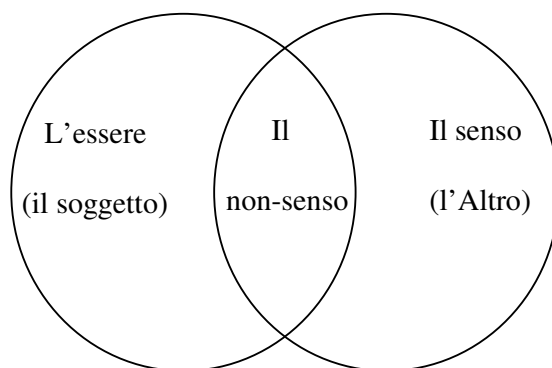
Il *vel* che interessa Lacan è un terzo. L'esempio ce lo fornisce lo stesso Lacan. Se dico: *o la borsa o la vita*, se scelgo la borsa perdo tutte e due; ma se scelgo la vita, avrò allora una vita priva della borsa.

Altro esempio: se sono un sadico tiranno e comando al mio suddito *o la libertà o la vita*, metto in atto la stessa logica alienante. Scegliere la libertà significa perderle tutte e due, scegliere la vita significa amputarla della libertà.

Secondo questa logica il *vel* risponde all'operazione che nell'insiemistica si chiama unione. L'unione non è l'addizione. Se ho cinque oggetti in un cerchio e cinque in un altro addizionarli fa dieci. Ma se alcuni

⁷⁴ *Ibidem*.

oggetti di un cerchio appartengono anche all'altro cerchio, due per tenersi sull'esempio fornito da Lacan, allora nella riunione ce ne saranno otto. Ecco l'esempio di Lacan:



Illustriamolo con ciò che ci interessa, l'essere del soggetto, che è là sotto il senso. Se scegliamo l'essere, il soggetto scompare, ci sfugge, cade nel non senso. Se scegliamo il senso, il senso non sussiste se non amputato di quella parte di non senso che, propriamente parlando, è ciò che costituisce, nella realizzazione del soggetto l'inconscio. In altri termini, è proprio della natura del senso, quale viene a emergere nel campo dell'Altro, che esso è, per gran una parte del suo campo, eclissato dalla scomparsa dell'essere indotta dalla funzione stessa del significante⁷⁵.

La conclusione è semplice: il soggetto sorge nel campo dell'Altro inteso come luogo della parola, e dunque del senso. L'operazione detta dell'alienazione altro non è se non la deduzione del soggetto come *manca* a essere. Entrare nell'ordine simbolico, significa varcare il muro dell'essere per accettare l'ordine del senso. L'essere per Lacan non corrisponde al senso, il senso è dalla parte del linguaggio, introdotto dall'azione del significante definita

| ⁷⁵ Ivi, p. 207.

appunto *azione letale*. Ribadiamo: dal punto di vista ontologico l'alienazione stravolge l'assunto cardine della metafisica occidentale secondo cui l'essere e il senso sono coestensivi. Qualcosa come il senso dell'essere è possibile solo nell'ottica in cui linguaggio ed essere coesistono nella presenza del loro darsi, cioè nell'identità ideale del loro dispiegamento una volta oltrepassato, heideggerianamente, ogni entificazione dell'essere e del linguaggio.

Lacan, sulla scorta della lettura di Heidegger, opera quella separazione tra linguaggio ed essere che lo stesso Heidegger non aveva compiuto. L'essere, lo vedremo, quello che Lacan chiama *godimento* e che trova il suo supporto nella nozione di *Cosa* o di "oggetto a", non si dà se non lì dove la vita è muta, dove il senso ancora non ha fatto il suo ingresso nell'esistenza attraverso l'Altro in quanto luogo della parola. Se parliamo, se c'è "chi parla", se c'è essere parlante, è perché il soggetto è fuoriuscito dagli argini dell'essere, della pienezza dell'indistinto godimento dell'essere ove non si pongono più questioni. Si può indulgere a pensare che una tale visione sia quanto meno misticheggiante e che richiami alla mente le modalità del discorso apofantico; tuttavia il discorso di Lacan non è mosso da alcuna "nostalgia" di pienezza. La mancanza non è quanto manca, non è nostalgia - si pensi agli innamorati -, la mancanza è il risultato stesso dell'azione letale del significante, e cioè l'inevitabile constatazione che in quanto *capaci* di parola, siamo interni alla campo del senso entro cui si dà discorso dell'essere, ma non Essere.

Ma facciamo un passo indietro. La questione è di cruciale importanza. Qual è il rapporto tra essere e linguaggio? Lacan direbbe "alcuno", per Heidegger, ad esempio, basterebbe citare la celebre affermazione secondo cui "il linguaggio è la dimora dell'essere". Eppure, il senso dell'essere, nonostante l'Heidegger della *Khere* ne abbia accentuato la vicinanza, non passa per il linguaggio, non si definisce per un rapporto *interno* al linguaggio, bensì per la sua condizione di "trascendens puro e semplice"⁷⁶. Anzi, sottoposto aristotelicamente alla logica della predicazione, l'essere è quella parola il cui senso resta indeterminato e che non trova collocazione all'interno del linguaggio se non come suo presupposto. Nella proposizione "S è P" - come è noto l'unica su cui è possibile dire il vero o il falso - il significato di S si delucida attraverso la predicazione P. Ma la proposizione lascia in sospeso, ed è qui che prende avvio il pensiero di Heidegger, il senso dell'"è" che li connette.

La proposizione "S è P" in cui si articola il nostro sapere, non copre cioè la dimensione dell'essere. Infatti, bisognerebbe affermare "l'Essere è P", ma in tal modo si cadrebbe in quella continuità di rinvii caratterizzato dal fatto che "l'Essere è P", esigerebbe a propria volta la delucidazione di P; al che andrebbe aggiunto che "P è C", il che riproporrebbe il problema di sapere cosa è C, e così via, all'infinito, mantenendo pur sempre ignoto il valore di "è". Aggiungere poi che "è" è copula non aiuterebbe affatto a determinare il senso dell'essere. L'essere cioè, ed è questo l'enorme problema della metafisica, sfugge alla predicazione,

⁷⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927; trad. it. a cura di Volpi F., *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1990 (2005), p. 69.

non rientra nel linguaggio nel quale sembra tuttavia anche risiedere. Eppure una simile condizione di sfuggevolezza rappresenta allo stesso tempo la sua centralità. È in questo senso che Derrida può dire: "Lo si consideri come essenza o esistenza [...] lo si consideri come copula o posizione di esistenza [...], l'essere dell'essente non appartiene al campo della predicazione, perché è già implicato in ogni predicazione in generale e la rende possibile"⁷⁷.

La tradizione metafisica, ci dice Derrida, vede nell'essere una generalità assoluta, imprevedibile perché presente in ogni predicazione (il Sommo Bene in Aristotele, l'idea del Bene in Platone come *epekeina tes ousias*, o Hegel, l'assolutamente negativo, il puro niente, pura astrazione). Resta però la questione che se l'essere è imprevedibile, il linguaggio si trova a giocare o un ruolo di supporto o a dover colmare una distanza impossibile. L'essere cioè diventa la condizione, il presupposto incluso eppure trascendente al linguaggio. Dire che il "linguaggio è dimora dell'essere" se da un lato esclude la possibilità che l'essere possa essere detto, fronteggiato dal linguaggio come una cosa, dall'altra tende a porre l'essere stesso in una prospettiva sfuggevole e indeterminata - l'essere si rivela come qualcosa di "pienamente indeterminato" afferma Heidegger⁷⁸ - e allo stesso tempo fondativa, proprio in quanto si tratta di una indeterminazione *inclusa*, propria al linguaggio stesso. Il senso sarebbe cioè quella

⁷⁷ J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, p. 172.

⁷⁸ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1966; trad. it. Masi G., *Introduzione alla metafisica*, Mursia 1968 (2000⁷), p. 88. "Se l'uomo deve ancora una volta ritrovare la vicinanza dell'essere, deve prima imparare ad esistere nell'assenza di nomi". Si veda anche M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, Klostermann, Frankfurt a/M 1976, trad. it. a cura di Volpi F., *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, Milano 1995, p. 273.

dimensione altra dal significato (*Bedeutung*) che non si esaurisce nella significazione, nella quale si rivela la differenza propria dell'Essere rispetto al linguaggio. Il rapporto tra linguaggio ed essere sembra così votato, da un lato, o alla follia panlinguistica e autoreferenziale secondo cui il linguaggio in quanto potenza del rinvio, fame inappagata di senso per via della stessa logica differenziale che vede nel gioco dei rinvii la sua sola consistenza, si autonomizza e si chiude su se stesso; o, dall'altro, nel postulato che il senso dell'essere è quanto il linguaggio (metafisico) non disvela, riconducendo quindi l'Essere sul piano di un presupposto ideale che sfugge ad ogni mediatezza per assumere lo statuto dell' "è", quello definito da Derrida della pura *presenza*.

Da questo punto di vista l'operazione di Lacan è rivoluzionaria. Lacan non fa altro che tirare le estreme conseguenze di questo ragionamento. Con la dialettica alienazione-separazione sgancia definitivamente il senso dall'essere, rompendo così con la stessa tematica del senso dell'essere heideggeriano. L'unica sfera in cui si dà Senso è nel luogo dell'Altro, nell'ordine simbolico. Il soggetto è così chiamato a una scelta - una pseudo-scelta perché forzata - tra l'essere in quanto godimento originario (perduto), e il senso in quanto azione ineluttabile del significante. È per questo che Lacan può affermare hegelianamente che "il simbolo uccide la Cosa"⁷⁹, e cioè che il linguaggio, in quanto campo dell'Altro, sanziona quel momento in cui la morte, come altro assoluto, entra nella vita, e ci entra - e qui Lacan è

⁷⁹ J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio*, in *Scritti*, cit., p. 313. Ma dello stesso autore si veda anche, *L'etica della psicoanalisi*, cit., pp. 150-1.

debitore ad Heidegger quando introduce "l'esser-per-la-morte" - nella dimensione dell'iscrizione di una mancanza, nel vuoto che si squarcia nell'unità della vita, nella mitica pienezza ontologica, se così si può dire, scavando un buco nella compattezza muta del godimento.

L'essere in Lacan, dunque, non è né trascendente, né immanente: quando si parla di godimento dell'essere, di Cosa, non bisogna intendere una dimensione originaria, perduta, da cui si produce la mancanza introdotta dalla dimensione del senso dell'ordine simbolico. Godimento, o godimento dell'essere, è quanto resta, è l'oggetto a in quanto resto dell'operazione di divisione del soggetto dovuta alla dialettica dell'alienazione-separazione, dialettica che impone la scelta tra Senso e Godimento (Essere).

Ribadiamo ancora: il godimento, o godimento dell'essere, non è il transcendens puro, né tanto meno il mero indicibile, né la condizione affinché vi sia parola, esso è piuttosto il vuoto che plasma la rappresentazione, esso è l'*ex nihilo* intorno a cui matura il linguaggio.

Ora, se considerate il vaso nella prospettiva che ho messo in rilievo all'inizio, come oggetto fatto per rappresentare l'esistenza del vuoto al centro del reale che si chiama la Cosa, questo vuoto, quale si presenta nella rappresentazione, si presenta appunto come *nihil*, come nulla. Ed è per questo che il vasaio, proprio come voi a cui sto parlando, crea il vaso attorno a questo vuoto con la sua mano, lo crea proprio come il creatore mitico, *ex nihilo*, a partire dal buco [...]. Con l'introduzione di questo significante plasmato che è il vaso, si ha già tutta la nozione di creazione *ex nihilo*. E la nozione di creazione *ex nihilo* è

coestensiva all'esatta situazione della Cosa come tale⁸⁰.

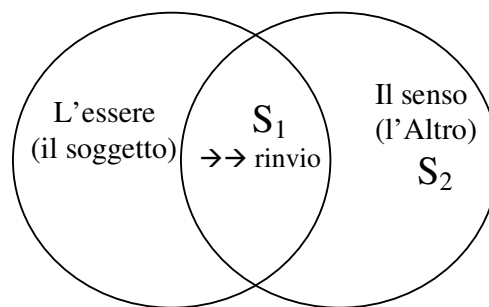
Torniamo all'alienazione. All'azione letale del significante in quanto operazione di divisione del soggetto condotta attraverso ciò che Lacan definisce alienazione significante, va affiancata la seconda operazione detta della separazione, che da essa discende. La separazione è un tempo logicamente secondo, essa illustra come il soggetto, a differenza dell'alienazione, opera quello che si può definire uno sganciamento dal significante. Si tratta di un'operazione in cui il soggetto "trova la via di ritorno dal vel dell'alienazione"⁸¹. Abbiamo visto che l'alienazione significante è rappresentabile attraverso l'operazione dell'unione: da una parte abbiamo l'essere, mentre dall'altra il senso. Il soggetto è il risultato dell'azione del significante sull'essere, risulta nel luogo dell'Altro "in quanto il primo significante, il significante unario, sorge nel campo dell'Altro, in quanto rappresenta il soggetto per un altro significante, altro significante che ha come effetto l'*afanisi* del soggetto".⁸² Abbiamo riportato nel disegno che segue un nuovo schema dell'alienazione sulla base dell'azione del significante. Quando Lacan parla di catena significante, ciò che comunemente implica un minimo di significazione è la presenza di almeno due significanti. "Il linguaggio nella sua struttura può essere ridotto alla correlazione di due significanti; è la stessa definizione saussuriana, perché il significante è diacritico, dunque si pone per

⁸⁰ *Ivi*, p.155.

⁸¹ J. Lacan, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., p. 214.

⁸² *Ibid.*

differenza”⁸³. Perché vi sia effetto di senso si deve avere la coppia minima di significanti S_1-S_2 , in modo che si avvii quello che comunemente è detto significazione, il rinvio in cui abbiamo visto consistere la nozione di valore⁸⁴. L’Altro non è che questo: S_1-S_2 che s’impone come luogo della parola. Seguendo lo schema, il soggetto si reperisce innanzitutto nel campo in cui sorge S_1 , ma in quel campo la sua condizione è costituita dal rinvio, dal fatto che l’ S_1 da cui è catturato rimanda necessariamente all’ S_2 che però è iscritto nel campo dell’Altro. Il senso del soggetto, ecco cosa vuol dire questo schema dell’alienazione, è situato altrove rispetto al luogo in cui il soggetto si trova.



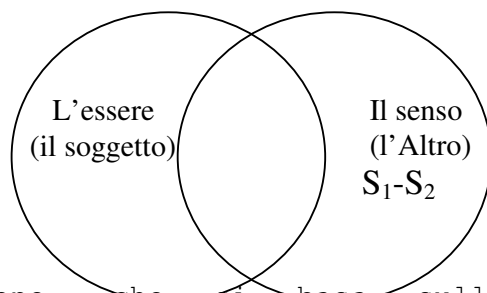
In alternativa si può dire che lo schema qui proposto riproduce la formula lacaniana secondo cui “Un significante rappresenta il soggetto per un altro significante”. Il soggetto infatti, perché acceda alla significazione, all’ordine simbolico costituito da un minimo di significazione composto dalla coppia S_1-S_2 , deve reperirsi nel campo dell’Altro. Da un lato, dunque, il godimento muto dell’essere, dall’altro il soggetto parlante, che nella lunula ove incontra l’ S_1 , il tratto-unario, si trova iscritto nello scivolamento

⁸³ J.-A. Miller, *Du symptôme au fantasme et retour*. Lezione del 9 marzo 1983. Corso tenuto alla Sorbona nell’a.a. 1982-1983 (inedito). Il dattiloscritto è conservato presso la Biblioteca della Scuola Lacaniana del campo Freudiano di Roma.

⁸⁴ Per tutto questo si veda J. Lacan, *L’istanza della lettera nell’inconscio o la ragione dopo Freud*, in *Scritti*, cit.

del significante, rappresentato altrove, rinviato all' S_2 , interamente situato nel campo dell'Altro. È questa il vacillamento, l'oscillazione del soggetto dall'essere al senso di cui parla J.-A. Miller. Il soggetto si trova già sempre lì dove incontra un significante che non lo esaurisce, che lo rinvia ad un altro significante segno dell'Altro. È questa l'essenza dell'alienazione, che in termini di insiemistica risponde alla formula dell'unione: " $E \cup S$ ".

A questo punto è possibile considerare la seconda operazione, detta della "separazione". Essa risponde invece alla formula " $E \cap S$ ", riguarda cioè l'operazione dell'intersezione. La sua rappresentazione è la seguente:



L'alienazione, che si basa sull'unione, traduce l'iscrizione del soggetto nel luogo dell'Altro, in quanto tale iscrizione comporta sempre un non-senso, e cioè situa il soggetto in una vacillazione dal non-senso al senso, una vacillazione incessante dal non-senso al senso, ma anche dall'essere al senso.

La separazione, quanto a lei, corrisponde alla rimozione originaria. Diciamo che quel che indica non è più il discorso dell'Altro, bensì il desiderio dell'Altro, cosa che ci permette di distinguerli con precisione. La separazione non concerne l'inconscio come discorso dell'Altro, ma il desiderio dell'Altro⁸⁵.

⁸⁵ J. A. Miller, *Du symptôme au fantasme et retour*, cit.

Parlando della separazione Lacan propone un esempio e parla del bambino alle prese con un discorso proveniente dall'Altro, quello della madre, ad esempio. Egli dice: "Tramite la separazione il soggetto trova, se così posso dire, il punto debole della coppia primitiva dell'articolazione significante, in quanto essa è, per definizione alienante. È nell'intervallo tra questi due significanti che risiede il desiderio offerto al reperimento del soggetto nell'esperienza del discorso dell'Altro [...]" (Corsivo nostro)⁸⁶.

Nella separazione, come nota Miller, si ha a che fare non più con il discorso dell'Altro ma con il suo desiderio. Essa riguarda cioè la collocazione del soggetto rispetto a questo desiderio che il soggetto scopre essere spostato rispetto al discorso che riceve dall'Altro. "È in quanto il suo desiderio [dell'Altro, della madre] è al di là o al di qua di ciò che ella dice e intima, di ciò che fa sorgere proprio come senso, è in quanto il suo desiderio è sconosciuto, è proprio in questo punto di mancanza che si costituisce il desiderio del soggetto"⁸⁷. Cerchiamo di chiarire.

Quello che Lacan vuole dire è che se con l'alienazione il soggetto scopre la sua *mancanza a essere*, la sua vacillazione perché *lì dove c'è senso ne va dell'essere*, nella separazione invece si determina quella operazione che svela che anche l'Altro è mancante, che la mancanza è nell'Altro, che cioè, detto in termini lacaniani, "non c'è Altro dell'Altro", non c'è Altro che possa garantire che l'Altro sia completo, che l'ordine del senso rimandi a quello dell'essere.

⁸⁶ J. Lacan, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit. p. 214.

⁸⁷ *Ibid.*

Quando Lacan parla di "intervallo tra due significanti" bisogna intendere la lunula vuota che abbiamo rappresentato sopra. È lì che Lacan rappresenta il soggetto che domanda "che vuole?", "che vuole da me?"; ed è lì che il soggetto, in quanto diviso, incontra il desiderio dell'Altro nella posizione di chi cerca di colmarlo al fine di suturare la sua mancanza (è l'esempio classico madre-bambino). Quello che Lacan cerca di dirci è che il soggetto nella separazione incontra la X, l'incognita che emerge dal discorso dell'Altro, X che rivela la sua mancanza, il fatto cioè che non c'è Altro dell'Altro, non c'è Dio garante, non c'è Significante che possa significare il desiderio dell'Altro, che possa garantire al soggetto che l'Altro, in quanto luogo della parola e in quanto altro intersoggettivo, sia esente, nel suo desiderio, dalla *mancanza a essere*. Questa X apre il vuoto che il soggetto cercherà di colmare. Come? Facendosi oggetto del desiderio dell'Altro. Il soggetto, il soggetto dell'inconscio, in quanto diviso, alienato secondo lo schema che abbiamo mostrato, si trova adesso, nell'operazione della separazione, separato dalla catena significante S_1-S_2 . Si trova a sinistra dello schema, confrontato con il vuoto che si apre tra la propria domanda e il desiderio dell'Altro in quanto - anch'esso - incolmabile. Questo vuoto al centro del desiderio, questo vuoto che il senso dischiude come condizione necessaria affinché vi sia qualcosa come un soggetto parlante, affinché ci sia parola, è il luogo in cui - ma lo vedremo meglio in seguito - si produce ciò che Lacan chiama l'oggetto *a*, oggetto causa del desiderio. In questo luogo il soggetto è preso in quella dimensione in cui ne va del suo essere, è colto in quella dimensione in cui, a trovarlo, riacciufferebbe

il senso dell'essere e placerebbe il suo desiderio, suturerebbe la ferita simbolica, l'alienazione che lo fa *parlante* e al contempo *desiderante*.

È chiaro che si tratta di una dimensione impossibile, ma è in tale dimensione che il soggetto diviso cerca la sua sutura. È in questo luogo altresì che si produce quello che in psicoanalisi si chiama *fantasma* e che in questa sede assumiamo come la dimensione linguistico-rappresentativa in cui prende forma la natura inconsistente del nostro bisogno di parole.

La formula del fantasma, non a caso, risponde in Lacan a questa dizione: \$ <> a, soggetto barrato di a; e rappresenta il modo in cui il soggetto prova a rimediare alla mancanza a essere e, allo stesso tempo, al vuoto che ingoia il desiderio.

1.6 SOGGETTO DELLA SCIENZA

Lacan localizza dunque il soggetto in uno spazio d'intersezione tra il senso e l'essere. L'intersezione dovuta all'*azione letale del significante* una volta che il soggetto ha fatto il suo ingresso nell'ordine simbolico rappresenta quel campo, quella "lunula" in cui si realizza l'incontro tra l'essere e il linguaggio. È lì, tra l'essere e il senso, nell'intersezione dei due cerchi che si figura lo statuto del soggetto dell'inconscio, nello scivolamento verso il non-senso che opera una sottrazione costitutiva, quel *manque à être* di cui il soggetto consiste.

L'essere del soggetto, si può dire, si disfa nel senso, il che non significa che "ha senso", ma che la dimensione del senso inaugurata dal linguaggio è

quanto *svuota* il soggetto del suo essere, della sua pienezza ontologica. Essere e linguaggio, insomma, obbediscono a leggi diverse: si dà ordine del senso, a livello ontologico e proposizionale, solo nella misura in cui ne va dell'essere, e cioè nella misura in cui la sfera dell'essere resta incisa dal linguaggio, mozzata, se così si può dire, della sua integrità e della sua mitica purezza. Nell'unità dell'essere, in questa sua unità ideale e presimbolica il linguaggio appare così come l'Altro, come quanto introduce il segno come traccia, come iscrizione, il gioco di presenza-assenza che il significante dischiude. La parola diventa così il luogo in cui il soggetto si annulla: nella parola il soggetto incontra la propria nientificazione, il proprio essere-per-la-morte, quella inaugurale sottrazione che scinde la *presenza* ripetitiva del godimento, del piano della pienezza essere, dalla *rappresentazione* di cui il significante, come luogo in cui il soggetto diventa evanescente, è marca.

Alienazione e separazione non sono così altro che il canale deduttivo attraverso cui è possibile pensare questa scissione, quella che Lacan chiama "la divisione del soggetto". La dimensione della soggettività non si configura dunque in altro che in questa *perdita*, in questa lesione della pienezza della sfera dell'essere, se si vuole "mitica", da cui fuoriesce, letteralmente, il soggetto parlante.

Si può adesso comprendere come in Lacan il soggetto parlante, ovvero il soggetto *tout court*, sia tale solo in quanto soggetto dell'inconscio, solo perché qualcosa come l'inconscio freudiano ha fatto il suo ingresso, la sua irruzione nella cultura moderna. L'inconscio, secondo la celebre intuizione di Lacan, è "strutturato come un linguaggio", ossia lavora e si

manifesta secondo le modalità retoriche della *metafora* e della *metonimia*, individuate attraverso Freud nelle operazioni della *condensazione* e dello *spostamento*. L'inconscio individua in noi quanto il linguaggio dischiude come Altro; la fenomenologia dell'inconscio è basata sulle leggi del linguaggio, altrimenti non si avrebbe altro che muta azione dettata dal bisogno, il silenzio di un "godì!", di un imperativo corporeo. E invece l'inconscio, in quanto luogo permeato dalla parola come luogo dell'Altro, dalla domanda che eccede il bisogno, è niente di più che il risultato dell'azione del significante, dell'ingresso dell'*infans* nell'ordine simbolico, nel campo dell'Altro come luogo della parola.

L'inconscio pertanto non va interpretato come fonte, luogo in cui sarebbero ricondotti unicamente quei desideri e quelle pulsioni che non hanno avuto accesso alla coscienza; l'inconscio non è né solo un serbatoio di libido, né tanto meno il luogo ideale in cui qualcosa come la purezza della vita e del desiderio si conservano intatti e inattingibili. Esso è piuttosto un fenomeno, un fenomeno in senso stretto, quanto si manifesta, fenomeno a cui Freud ha dato un nome e di cui ha scoperto le modalità espressive, se così si può dire. Ciò che Freud ha scoperto e che ha chiamato inconscio è quel fenomeno "sorprendente" che testimonia, sancisce, che c'è linguaggio, che la parola non è mero strumento di comunicazione, bensì la dimensione *stordente* che apre nella vita un divario tra *detto* e *dire*, tra enunciato ed enunciazione, sloggia il soggetto dall'alveo della coscienza pura, della coscienza dell'*io penso*, lo strappa alla chiusura metabolica dell'unità, lo sottrae ad ogni autoreferenzialità ideale.

La portata di questa scoperta la vediamo, dirà Lacan, nel sogno, nell'atto mancato, nel motto di spirito: è lì che appare il fenomeno dell'inconscio e che un tale apparire si presenta secondo la modalità "dell'intoppo"⁸⁸.

Intoppo, mancamento, fessura. In una frase pronunciata, scritta, qualcosa viene a incresparsi. Freud ha calamitato questi fenomeni ed è lì che va a cercare l'inconscio. Lì qualcosa d'altro domanda di realizzarsi - qualcosa che appare, certo, come intenzionale, ma con una strana temporalità. Quel che si produce in questa faglia, nel senso pieno del termine *prodursi*, si presenta come *la trovata*. È così che l'esplorazione freudiana incontra per la prima volta quello che succede nell'inconscio⁸⁹.

Si tratta insomma a questo punto di introdurre ciò che Miller definisce il *cogito* lacaniano⁹⁰. Abbiamo visto che l'azione del significante come tale determina nel soggetto quella divisione che Lacan chiama alienazione. L'alienazione ricopre tanto la fase in cui il soggetto, dal punto di vista immaginario, attraverso lo *stadio dello specchio*, incontra la sua propria divisione cogliendosi come unità solo al prezzo di vedersi in Altro, ossia nel miraggio di un'immagine proiettata sulla superficie riflettente; sia, dal punto di vista simbolico, l'ingresso nel campo dell'Altro che getta il soggetto all'interno di una dimensione simbolica che gli preesiste, dimensione che rappresenta l'elemento proprio a partire da cui si può parlare di qualcosa come *il soggetto*. L'insieme di queste due dimensioni è

⁸⁸ J. Lacan, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit. l. p. 26.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ J.A. Miller, *Du symptôme au fantasme et retour*, cit.

resa possibile solo dalla scoperta dell'inconscio, dal fatto cioè che *qualcosa* parla, che *ça parle* malgrado noi.

Ecco la *sorpresa* di cui parla Lacan, l'estraneità in cui il linguaggio ci getta: "[...] ciò per cui il soggetto si sente superato, per cui trova contemporaneamente più e meno di quanto si aspettasse, ma che ad ogni modo, rispetto a quanto si aspettava, ha un valore unico"⁹¹.

Si tratta proprio dell'inconscio, o meglio, del soggetto dell'inconscio, isolato in questo *sentire*, in questo andare e venire che deforma e si annuncia nel vacillamento dell'essere parlante, in un *voler-dire* che non si ricuce con il suo *detto*. "Dunque la forma essenziale in cui ci appare inizialmente l'inconscio come fenomeno è la discontinuità - discontinuità in cui qualcosa si manifesta come un vacillamento"⁹².

Siamo al soggetto dell'inconscio. Siamo a ciò che Lacan chiama la faglia, quella beanza che divarica il soggetto, che lo allontana da sé nello stesso tempo in cui lo chiama in causa; e questo non è altro che la mancanza, la nozione di *manque à être* entro cui si colloca la parola. Questa faglia, che ricopre il soggetto da parte a parte, non si presenta come minaccia, né sotto l'aspetto furtivo di una presenza oscura eppure sempre vigile; questa faglia, che è l'inconscio, è lo stesso luogo in cui la rappresentazione si oscura, lì dove si trovano riuniti il soggetto cosciente e quello dell'inconscio, questo luogo è letteralmente pro-vocato dal linguaggio, è luogo dell'Altro, luogo reso possibile solo dalla dimensione dell'alterità intesa non più come "altro da me", come l'altro che ho di fronte, bensì come la

⁹¹ J. Lacan, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., p. 26.

⁹² *Ibid.*

disunione, quel piccolo abisso che in un sol colpo ha diviso il soggetto perché lo ha significato, perché lo ha nominato per *altri*.

Venire al mondo è così venire alla parola come luogo dell'Altro, essere della sua stessa stoffa, generare la possibilità dell'assenza-presenza, e cioè delle leggi stesse della significazione. L'ingresso nell'ordine simbolico avviene con la domanda, quando al bisogno, al grido, se prendiamo ad esempio il bambino, l'*infans*, qualcosa *risponde* e risponde come *sa*, col "*che vuoi?*" che quella domanda ha istituito.

Ecco perché quando Lacan parla di linguaggio lascia cadere l'accento sulla sua funzione spiazzante, perturbante: per il fatto stesso di parlare si è già sempre trascesi da questa domanda sfuggente, da questo che di evasivo che affiora in ogni discorso.

Il significante, ci fa sapere Lacan, è il primo marchio del soggetto⁹³. E Soggetto vuol dire: esser trascesi.

Possiamo adesso affrontare la questione del *cogito*.

Perché Lacan afferma che il soggetto dell'inconscio, il soggetto che Freud ha scoperto, è debitore, se non il medesimo, del soggetto cartesiano? In che modo l'operazione del *cogito* si configura come premessa storica e concettuale affinché sia possibile il soggetto proprio della psicoanalisi? Sentiamo cosa ha da dirci Lacan in questa illuminante considerazione:

L'inconscio è la somma degli effetti della parola sul soggetto, a quel livello in cui il soggetto si costituisce dagli effetti del significante. Il che indica bene che, nel termine di soggetto - per questo motivo l'ho ricordato all'inizio - noi non designiamo

⁹³ *Ivi*, p. 61.

il sostrato vivente che è necessario al fenomeno soggettivo, né alcuna sorta di sostanza, né alcun essere della conoscenza nella sua *patía*, seconda o primitiva, e neppure il *λόγος* che si incarnerebbe da qualche parte, ma il soggetto cartesiano, che appare nel momento in cui il dubbio si riconosce come certezza - con questa differenza che, con il nostro approccio, le basi di questo soggetto si rivelano molto più ampie e, al tempo stesso, molto più serve, quanto alla certezza che esso manca. Questo è l'inconscio⁹⁴.

Lacan punta l'attenzione sul dubbio. Nel momento in cui deve affrontare il tema del *cogito* in rapporto al soggetto dell'inconscio mette l'accento sul fatto che è a partire dal dubbio che tanto Cartesio che Freud hanno ricavato il proprio oggetto.

Sia chiaro: per Lacan non si tratta di sconfessare il *cogito* cartesiano, né tanto meno di usarlo al fine di operare un rovesciamento ed evidenziarne le sole eventuali lacune, quanto piuttosto di chiarire al suo uditorio come Cartesio abbia potuto porre le basi, e in maniera mirabile, non solo di quella che a partire da lui si designa come scienza moderna, ma altresì alla scoperta stessa dell'inconscio freudiano. L'affermazione è solo all'apparenza temeraria: è stato possibile parlare di inconscio, ci dice Lacan, solo una volta aperta la strada del *cogito*, solo una volta introdotto un soggetto che ha il tratto puntiforme di un Ego in cui convergono Essere e Pensiero. Lacan insomma rivaluta la scoperta cartesiana, la data, e ne fa il momento in cui per la prima volta, seppur nell'evitamento che lo contraddistingue, essere e pensiero s'incontrano in un soggetto che li trascende e li sussume. Se è possibile parlare di soggetto, se

⁹⁴ Ivi, p. 124.

la stessa nozione di soggetto ha una storia riconducibile a una data e a un campo del sapere, ciò è stato possibile solo grazie all'operazione cartesiana, al *cogito*.

Ho preso come filo conduttore" spiega Lacan ne *La scienza e la verità*, "un certo momento del soggetto che considero come correlato essenziale della scienza: un momento storicamente definito di cui forse ci occorre sapere se sia a rigore ripetibile nell'esperienza, quello che Descartes inaugura e che chiama *cogito*⁹⁵.

Non a caso Lacan ritiene che il procedimento freudiano per la scoperta dell'inconscio abbia molto di cartesiano. Esso cioè va ricondotto alla dimensione dell'*ego dubito* pronunciato il quale il soggetto vacilla, si smarrisce indicando - a Freud - il segno della presenza dell'inconscio.

Il modo di procedere di Freud è cartesiano - nel senso che parte dal fondamento del soggetto della certezza. Si tratta di ciò di cui si può essere certi. A questo fine, la prima cosa da fare è superare quanto connota tutto quello che è proprio del contenuto dell'inconscio [...], superare ciò che galleggia dappertutto, ciò che punteggia, macula, screzia, il testo di ogni comunicazione onirica - *Non sono sicuro, dubito*⁹⁶.

Non sono sicuro, dubito. È la frase che accende l'attenzione dell'analista allorquando il paziente parla, racconta ad esempio un sogno. E questo perché il dubbio, ci dice Freud, rappresenta una resistenza,

⁹⁵ Cfr. J. Lacan *La scienza e la verità*, in *Scritti*, cit., p. 860.

⁹⁶ J. Lacan, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., p. 35.

è "il segno della resistenza".⁹⁷ Bisogna fare riferimento al capitolo 6 de *L'interpretazione dei sogni*, in particolare al problema dell'elaborazione secondaria. Quando possiamo pensare di avere accesso all'inconscio, di carpirne almeno in parte la sua presenza, la sua traccia nel discorso, per così dire, cosciente? Quando il soggetto dubita, quando *non sa*, risponde Freud, quando il soggetto mostra incertezza circa quello che ci racconta o ricostruisce, è allora che veniamo a sapere che c'è resistenza, che qualcosa impedisce/mostra l'accesso a un contenuto diverso da quello manifesto, espresso. È in quel momento che apprendiamo la via che porta all'inconscio, che qualcosa cioè nel celare mostra quanto cela, secondando in base alla dialettica del velo o della traccia, un discorso che possiede i tratti dell'*alétheia*. Nel sogno, infatti, l'io è ovunque⁹⁸, spezzettato accanto ad altri personaggi, disperso fra tutti i pensieri che vi sciamano. La sua elaborazione diurna, cosciente, ha portato Freud a trovarsi di fronte al vacillamento, all'*impasse*; quei buchi di memoria punteggiati di *non so, forse, non sono sicuro*, tutte forme dubitative, in cui sovente colui che racconta si ritrova. In ciò Freud ha visto il tratto saliente del soggetto dell'inconscio, le sue resistenze a quanto nel sogno si è manifestato attraverso censura. La via regia per l'inconscio non è altro, lo vediamo, che l'intoppo, il blocco, la sincope nel racconto che svela una resistenza, non intenzionale, certo, ma *attuale* con cui l'io si oppone al manifestarsi di desideri inconsci. Adesso, sebbene non si tratti dello stesso vacillamento, dello stesso svuotamento del soggetto che ha condotto Cartesio a

⁹⁷ Ivi. p 36.

⁹⁸ Si veda S. Freud, *Interpretazione dei sogni*, cit., p. 297.

passare dal dubbio alla certezza, ossia all'enunciato dell'*io penso*, rimane comunque in questa sospensione della certezza che tanto Freud che Cartesio possono reperire l'uno il soggetto dell'inconscio, l'altro l'*io penso*.

E chi non dubiterebbe a proposito della trasmissione del sogno quando, effettivamente, è manifesto l'abisso tra ciò che è stato vissuto e ciò che è riferito? Ora - ed è qui che Freud mette l'accento con tutta la forza - il dubbio è il sostegno della propria certezza⁹⁹.

Ecco dunque il punto di contatto tra Cartesio e Freud visto da Lacan. In Cartesio il dubbio è il sostegno dell'*io penso*. Il problema di Cartesio - ed è per questo che Lacan fa riferimento a un soggetto che non è "sostrato vivente che è necessario al fenomeno soggettivo, né alcuna sorta di sostanza, né alcun essere della conoscenza nella sua *patía*, seconda o primitiva, e neppure il *λόγος* che si incarnerebbe da qualche parte" - va ricondotto al rapporto tra pensiero ed essere, e in particolare alla preminenza dell'essere una volta accertato lo statuto del pensiero. Se posso dire di essere una cosa pensante, è perché il pensiero è, che esso è qualcosa e non nulla¹⁰⁰. Il dubbio conduce a reperire la certezza a partire da cui non è più possibile dubitare del fatto che *qualcosa sia*. Se prendiamo il capitolo 10 della prima parte dei *Principi* è possibile comprendere quale sia il passo inaugurato da Cartesio: "Quando ho scritto che questa proposizione, io penso dunque sono,

⁹⁹ J. Lacan, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., p. 35.

¹⁰⁰ Ricordiamo che l'affermazione *cogito ergo sum* si trova nella quarta parte del *Discorso sul metodo* e nella prima dei *Principi di filosofia*, ma è assente dalle *Meditazioni* cronologicamente mediane tra i due testi.

è la prima e la più certa che si presenta a chi conduce i suoi pensieri con ordine, non per questo ho negato che si dovesse sapere da prima che cosa è pensiero, certezza, esistenza e che per pensare bisogna essere e altre cose simili”¹⁰¹.

L'io penso dunque sono se da un lato pone l'io penso a fondamento di ogni sapere, dall'altro necessita della garanzia che “per pensare occorre essere”, che il *sum* sia *primum* rispetto al *cogito*. Il dubbio metodico consiste in questa messa tra parentesi della realtà attraverso cui è possibile arrivare alla risoluzione che di ogni cosa si può dubitare. Tuttavia pensare di dubitare è ancora pensare. Se io dubito, allora il fatto di dubitare è esso stesso *qualcosa* e non nulla. Qualche anno prima, già nel *Discorso sul metodo* Cartesio afferma^{va}: “Notai allora, che in questa affermazione *io penso dunque sono* non c'è nulla che me ne assicuri la verità eccetto il vedere chiaramente che per pensare bisogna essere”¹⁰². Posso esser certo di dubitare, posso esser certo di pensare, ma in ogni caso questa certezza non è *necessaria*. Io non penso insomma *necessariamente*. Può accadere, per esempio, che io non pensi, come quando dormo, o sono morto. L'io penso, fintanto che io penso, è un fatto che non gode di nessuna necessità. L'unico principio che assicura universalità a questo “fatto” è la condizione che “per pensare occorre essere”, il fatto che io sia. È questa la necessità che io incontro nel momento in cui, di fatto, penso e pronuncio “io penso dunque sono”.

¹⁰¹ Corsivo nostro. Crf. R. Cartesio, *Principia Philosophie* (1644), trad. it. di Tilgher A., Garin M., a cura di Garin E., *Opere Filosofiche*. Vol. 3. *I principi della filosofia* (1644), Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 25-26.

¹⁰² R. Cartesio, *Discorso sul metodo* (1637), in *Opere Filosofiche*. Vol. 1, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 151.

Cartesio vuole fondare un principio certo, inscalfibile, che stia alla base del sapere scientifico e del sapere *tout court*. L'io penso proveniente dall'io dubito, dal fatto che certo posso dubitare della realtà esterna, del fatto che dio m'inganni, che io stia sognando, ma non posso affatto dubitare del mio dubitare, del fatto che io *sia* dubitante. Posso, certo, attribuire a un genio maligno il fatto di essere ingannato e di credere che le cose fuori di me siano vere quando invece sono solo sogno ed evanescenza, eppure nel fatto di essere ingannato c'è sì qualcosa che viene ingannata: io sono ingannato. E come dice Cartesio "m'inganni pure quanto può, egli non potrà fare in modo tuttavia, che io non sia nulla, fintanto che io penserò di essere qualcosa"¹⁰³.

Il soggetto cartesiano, quello che Lacan chiama soggetto "puntiforme ed evanescente" trova la sua sintesi nell'io penso. L'io, ecco, è quanto Cartesio ritrova alla fine del processo: l'io che è alla base di ogni pensiero, l'io che è, fondato sul *sum*, non fa che spostare la questione dell'essere sul piano della soggettività, come ha notato Heidegger. Nel soggetto cartesiano si ha l'unione di pensiero ed essere, unione che non è fusione ma che trova nel *sum* il fondamento del fatto che *qualcosa pensa*, affinché via sia sostanza pensante "occorre pure che qualcosa sia".

Quello che spinge Lacan a interrogarsi sul *cogito* non è tanto dunque la questione del soggetto in quanto sostanza pensante, quanto piuttosto il rapporto tra essere e pensiero così come emerge in Cartesio. Il discorso cartesiano ha il merito, involontario, di

¹⁰³ R. Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, Editrice La Scuola, Brescia 2000, p. 40.

aver svelato, coniugando il pensiero all'essere nella proposizione *cogito ergo sum*, quella dimensione ideale della soggettività con cui, da Kant in poi, la filosofia non smetterà di confrontarsi.

Ma per comprendere il problema sollevato da Lacan bisogna ricordare che la preoccupazione di Cartesio non è quella di definire cosa sia il soggetto, cosa sia l'*io penso* nel suo statuto ontologico, quanto di dare basi solide alla scienza, rintracciando il metodo universale da poter estendere a tutto l'arco del sapere umano; sapere che deve essere saldo e che deve potersi saldare al piano metafisico. Ma un tale metodo diventa possibile e universale solo postulando e deducendo l'unità della mente umana. Cartesio si trova di fronte a un problema nuovo. La rivoluzione "scientifica" del XVII secolo si esprime in un cambiamento dei saperi con i quali l'uomo ha fino a quel momento interpretato il mondo. Già per Galileo la critica ad Aristotele e a Tolomeo ha come obiettivo la confutazione dell'idea che il mondo sia diviso in sublunare e celeste. La natura è *una*, invece. L'indagine inaugurata dalla scienza moderna si fonda cioè sull'idea che la natura segue le proprie leggi, leggi universali e indagabili, che essa non è in sé divisa e che per conoscerla è necessario che anche il soggetto conoscente sia *uno*, che lo statuto stesso della conoscenza sia fondata su un criterio universale e certo. E questo criterio Cartesio lo individua nell'*io penso*. È pertanto evidente che la preoccupazione iniziale di Cartesio sia anzitutto epistemologica. La stessa tensione metafisica non è altro che il passaggio deduttivo affinché sia possibile una vera scienza della natura, fondata sull'universalità di un metodo che vede nella

matematica la possibilità e il fondamento che sostiene ogni conoscenza.

Quando Lacan afferma che il soggetto con cui ha a che fare la psicoanalisi è lo stesso di quello del *cogito*, non vuole pertanto dire che l'idea di soggetto cui perviene la psicoanalisi si confonda con il soggetto cartesiano, bensì che è solo in virtù dell'apertura del *cogito* che è pensabile qualcosa come un soggetto. Il soggetto cioè è una nozione *datata*, esso è in primo luogo il soggetto supposto alla scienza moderna, colto nell'unità di *cogito* e *sum*. Su questo piano Lacan sembra rifarsi innanzitutto alla questione sollevata dal *Discorso* e solo successivamente alle *Meditazioni*.

Rifacendosi all'analisi di Alquié¹⁰⁴ si può dunque affermare che quanto Cartesio cerca nel *Discorso* è un criterio della verità, della verità scientifica. Il dubbio infatti serve a mettere tra parentesi non tanto le strutture interne delle verità scientifiche, i suoi assiomi o, per dirla in altri termini, le strutture interne del pensiero, quanto la corrispondenza esterna di qualcosa di reale. Il dubbio coinvolge cioè il reale e la sua esistenza. Ma un tale coinvolgimento mira a ridefinire lo statuto del soggetto della conoscenza, e cioè a determinare l'ambito ultimo della sua legittimità al fine di assicurare al sapere la sua unità. Ecco dunque in cosa consiste il soggetto della scienza: nella certezza puntuale dell'*io penso* che in quanto sostanza pensante si garantisce al contempo la legittimità del sapere che da esso proviene. Soggetto, metodo, natura si corrispondono secondo lo stesso privilegio metafisico: il *sum*.

¹⁰⁴ F. Alquié, *Lezioni su Descartes. Scienza e metafisica in Descartes*, a cura di Cavallo T., Edizioni ETS, Pisa 2006. Si veda in particolare la quinta lezione, pp. 81-98.

Ma altresì il soggetto della scienza non è altro che il soggetto del dubbio, lo stesso che Freud scopre allorquando si trova al cospetto di una resistenza da parte dell'io. Con l'unica differenza che il soggetto dell'inconscio non è quanto si offre all'evidenza, in esso il *sum* e il *cogito* di declinano all'imperfetto, "ero", "pensavo", o meglio, riguardo al pensiero non è affatto inappropriato dire che nel momento in cui il desiderio inconscio comincia a manifestarsi è lecito affermare l'*impersonale* di "qualcosa che pensa".

Cartesio dice - *Sono sicuro, per il fatto che dubito, di pensare*, e - per limitarmi a una formula non più prudente della sua ma che ci evita di discutere dell'io *penso* - *Per il fatto di pensare, sono*. Noterete di sfuggita che, eludendo l'io *penso*, io eludo la discussione che risulta dal fatto che questo *io penso*, per noi, non può sicuramente essere distaccato dal fatto che egli può formularlo solo dicendolo, implicitamente - cosa che è da lui dimenticata. [...] In modo esattamente analogico Freud, laddove dubita - dato che in fin dei conti sono i suoi sogni ed è lui che, in partenza, dubita - è sicuro che lì c'è un pensiero che è inconscio, il che vuol dire che si rivela come assente. È in questo posto che egli invoca, non appena ha a che fare con altri, l'io *penso* tramite cui si rivelerà il soggetto. Insomma, di questo pensiero egli è sicuro che è lì da solo con tutto il suo *io sono*, a condizione che - ecco il salto, qualcosa pensi al suo posto¹⁰⁵.

Al di là del procedimento che conduce dal dubbio alla certezza, dove Freud segue una via tipicamente cartesiana, l'esito del processo, una volta introdotta

¹⁰⁵ J. Lacan, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., p. 36.

l'istanza dell'inconscio evidenzia una profonda divaricazione tra Freud e Cartesio. L'inconscio freudiano produce un vero e proprio stravolgimento nella nozione di soggetto. Lì dove Freud dubita, reperendo la presenza di un pensiero inconscio, lì vi è il soggetto, il soggetto coperto dall'*io penso* freudiano. Di fronte alla certezza freudiana che c'è il soggetto, ma non più il soggetto puntiforme ed evanescente del *cogito*, bensì il soggetto dell'inconscio, ossia quanto costantemente vive nella sorpresa che "qualcosa può pensare al suo posto". Lacan insomma suggerisce che il soggetto con cui ha a che fare la psicoanalisi non sia inscrivibile nella dimensione dell'*io penso dunque sono*, dove il *sum* rappresenta l'origine e il fondamento di ogni *cogito*. Se a Cartesio dobbiamo la pura instaurazione dell'*io* come sintesi di pensiero ed esistenza, con Freud la dimensione della soggettività assume tutt'altro volto. Pur restando debitrice del passo inaugurale del *cogito*, la scoperta dell'inconscio apre nel soggetto una faglia che ne rompe l'integrità, che scinde al contempo l'*io penso* dall'*io sono*, il *cogito* dal *sum*. In un certo senso Lacan imputa a Cartesio un errore di cui non poteva certo essere responsabile, nel quale tuttavia il suo *cogito* trova il proprio limite. Rifacendosi alla linguistica del tempo, e in particolare a Benveniste, Lacan riconduce *cogito ergo sum* a un enunciato il cui soggetto non è riconducibile al soggetto dell'enunciazione. L'esempio che Lacan fornisce è quello del paradosso dell'*io mento*. Quando dico *io mento* che cosa accade? Dico la verità o mento? Nel dire che "io mento" si apre letteralmente una scissione tra due piani apparentemente equivalenti: che io dica il vero e che io, *allo stesso tempo*, menta, proprio per il fatto di dire il vero. È chiaro,

dice Lacan, che è falso risponde all'*io mento* dicendo che "*io mento*" dica al contempo la verità e il falso, o che non starei mentendo pur affermando il contrario. E questo per una semplice ragione, che si dimentica che l'*io* dell'enunciazione, dell'enunciazione enunciata, non è lo stesso *io* dell'enunciato, il pronome, lo *shifter* per dirla con Benveniste, che lo designa¹⁰⁶. Quello che insomma emerge da questo paradosso è che enunciato ed enunciazione non corrono sugli stessi binari, ma che tra loro c'è divaricazione, la stessa presente nella distinzione istituita tra *langue* e *parole* da Saussure, da cui peraltro proviene.

È così che Lacan riporta lo stesso schema sull'*io penso* cartesiano. Ne critica cioè il fondamento logico. La dimensione del *cogito* così come appare in Cartesio si basa unicamente sull'enunciazione, dire "*io penso*" non deve essere confuso con il *detto*. Allorquando questa confusione avviene, come è il caso del *cogito*, il suo statuto diviene perciò puntiforme ed evanescente, riconsegnando la stessa dimensione dell'*io mento*. Esso resta valido fintanto che trae la sua consistenza dall'enunciazione, dall'enunciazione enunciata, dal fatto di dire "*io penso*".

È questo il dato che Lacan cerca di mettere in evidenza quando parla di puntualità¹⁰⁷ dell'*io penso*. Si tratta cioè di dare rilievo alla scissione che separa formalmente l'enunciazione dall'enunciato, di quella divaricazione che investe tanto il piano

¹⁰⁶ L'importanza di Benveniste nel pensiero di Lacan è fondamentale. Insieme a Jakobson è stato uno dei massimi ispiratori del rinnovamento degli studi di linguistica in Francia nel dopoguerra. Le nozioni di enunciato e enunciazione, di *shifter*, la differenza tra segnale e segno, sono tutti temi che Benveniste ha trattato nei suoi scritti e nei suoi interventi. È pertanto indispensabile ricordare quanto Lacan abbia attinto dal grande linguista francese.

¹⁰⁷ Si veda J. Lacan, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., p. 137.

linguistico-formale quanto quello ontologico-soggettivo e che non permette di riunire nel medesimo atto soggetto e pronome. Cartesio insomma fonda il soggetto su una presenza che si potrebbe dire "vocale", presenza da cui proviene l'essere stesso dell'*io penso*. Il soggetto cartesiano, soggetto della scienza, è questa presenza enunciativa dell'*io penso*. È la sua stessa voce, *phonè*.

1.7 IL COGITO LACANIANO. PENSO DOVE NON SONO.

Il *cogito* è l'affermazione di una certezza istantanea. Ma cosa ne è del *cogito* una volta posta la dimensione alienante del significante? Cosa vuol dire propriamente che il soggetto dell'inconscio deve il proprio statuto al soggetto inaugurato da Cartesio?

Per parlare del soggetto dell'inconscio bisogna interrogarsi ancora una volta sulla condizione dell'*io penso-io sono*. Se il soggetto è una nozione datata, reperibile nel sistema di pensiero che fa appello a Cartesio, quel che accade una volta scoperto il soggetto dell'inconscio in quanto soggetto diviso è una scissione tra pensiero ed essere, scissione correlativa all'enunciato cartesiano di cui si rovescia l'assunto.

Nel seminario *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* Lacan sottolinea come questo *io* del *cogito* sia preso "per l'omuncolo che, da molto tempo, viene rappresentato ogni volta che si vuol fare della psicologia - ogni volta che si rende ragione dell'inermità o della discordanza psicologica attraverso la presenza, all'interno dell'uomo, del famoso ometto che lo governa, che è il conducente del

carro, il punto cosiddetto, ai nostri giorni, di sintesi" ¹⁰⁸.

Questo appunto intende sottolineare quanto sia fallace la tesi che nel soggetto ci sia un centro riducibile *tout court* alla coscienza, all'esser cosciente come momento fenomenologicamente fondatore della soggettività. La presenza di questo centro, l'io dell'io penso, in verità è una assunzione fittizia, un miraggio dietro cui si nasconde un processo di evitamento dell'essere e di svuotamento del soggetto che caratterizza tanto la scienza moderna quanto la filosofia postcartesiana. Il soggetto, lo stesso con cui ha a che fare la psicoanalisi, è barrato (\$, nella dizione lacaniana) in quanto si va a costituire "come secondo rispetto al significante" ¹⁰⁹. Il suo tratto non sta nell'io, nell'omuncolo che lo governa, e in quel pensiero, cosciente, che fonda se stesso sulla presupposizione dell'io sono, bensì sta tutto nello spazio entro cui oscilla la sua parola, nello spazio in cui la parola lo sottrae ad ogni appropriazione significante, lo rimanda ad Altro, inteso in questo caso non più come Altro divino, ma come l'Altro della parola. Il soggetto, in quanto sottomesso al significante e alla sua azione alienante è il luogo in cui l'Altro ha fatto il suo ingresso nel mondo, si è scritto istituendo la disunione nel nome del soggetto moderno.

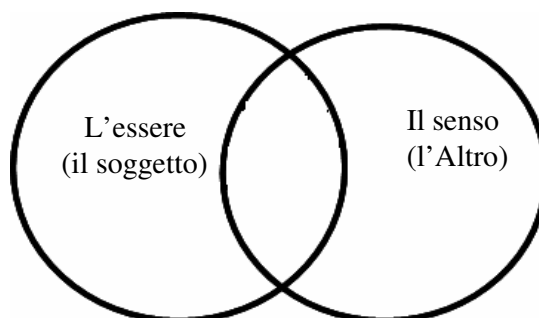
Il *cogito*, che a questo punto possiamo definire "lacaniano", nega dunque l'esistenza di un soggetto trasparente a se stesso. Esso risponde piuttosto alla formula dell'alienazione, che coglie negli effetti del linguaggio, di cui l'inconscio è il primo, l'essere

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 138.

¹⁰⁹ *Ibid.*

del soggetto inaugurato da Freud. Tale formula si esprime così: "penso dove non sono".

Un'utile analisi di questo passaggio la dobbiamo a Jacques-Alain Miller, il quale ne parla nel corso inedito intitolato *Du symptôme au fantasme*. Il problema è il medesimo che si pone riguardo all'alienazione, e cioè circa la formula o *la borsa* o *la vita*. Si tratta di una scelta, scelta che implica, a rigor di logica, l'impossibilità di scegliere. È una scelta forzata. La logica inscritta nella scelta o *la borsa* o *la vita* conduce, lo ricordiamo, all'impossibilità della scelta: se si opta per *la vita* ne va della *borsa*, se la scelta cade sulla *borsa*, allora, ne va di entrambe, in quanto si rinuncia, sempre a rigor di logica, alla vita. Lacan utilizza questo esempio per chiarire quale sia la logica che governa l'alienazione, ovvero il criterio in base al quale il significante fa il suo ingresso nel mondo inaugurando la dimensione del senso a detrimento dell'essere. Così, nel caso della scelta tra il *l'essere* e il *senso*, il soggetto si ritrova coattivamente spinto nella sfera del senso, o meglio nell'intersezione in cui il soggetto appare in quanto risultato dell'operazione alienante che ha scisso una volta per sempre l'essere dal senso. Si veda lo schema seguente:

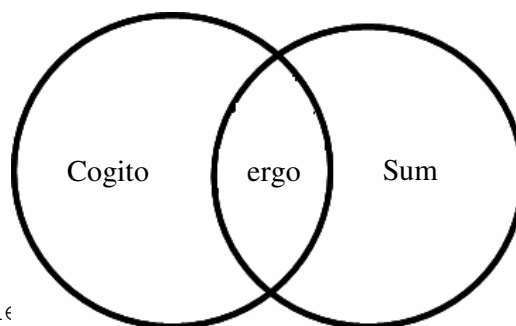


Per quanto riguarda il *cogito* Lacan si pone nella stessa prospettiva. Cartesio mira al *sum*, fa

dell'essere la condizione affinché ci sia il pensiero. La formula *cogito ergo sum* nasce dalla considerazione secondo cui perché ci sia pensiero è "necessario che qualcosa sia". Ma alla luce di quanto detto fino ad ora, non è più possibile, avendo ha a che fare con l'inconscio, parlare di *cogito ergo sum*. L'essere del soggetto disvelato dalla psicoanalisi, deve fare i conti con il fatto che la dimensione della soggettività a livello ontologico riporti al *manque à être*, alla mancanza che si produce in ragione della stessa logica del significante, una volta operata la scissione tra significante e significato.

Resta così che alla luce dell'alienazione significante non è più possibile allineare essere e pensiero sullo stesso piano, né tanto meno dichiarare qualsivoglia coestensione sul piano ontologico tra il *sum* e il *cogito*, pena ricadere nel misconoscimento cartesiano della distinzioni tra il piano dell'enunciazione e quello dell'enunciato.

La formula cartesiana *cogito ergo sum* può essere così graficamente rappresentata:



L'operazione che te logica. Sulla base di quanto detto circa l'alienazione, la sfera del *cogito* e quella del *sum* si trovano unite solo in virtù di una induzione logica che consiste nell'*ergo*, pronunciato nella puntualità, nell'istantaneità della sua enunciazione. Ma una tale enunciazione, incorre in due obiezioni: da un lato, come abbiamo visto, la differenza che passa tra

enunciato e enunciazione sarebbe obliata, facendo in tal modo ricadere la formula in una dimensione puramente "istantanea"; dall'altro si negherebbe così il principio della psicoanalisi (lacaniana) secondo il quale il soggetto, il soggetto dell'inconscio, è già sempre inscritto nel *manque* per il fatto di essere *scritto* dal significante, e dunque nell'alienazione come suo tratto saliente e ontologico, in cui si precipita.

Rimane così da riscrivere secondo la dizione lacaniana la formula del *cogito*, l'unica possibile alla luce del soggetto dell'inconscio: *non penso dunque sono*; e il suo analogo: *non sono dunque penso*; laddove emerge l'alternativa che "ovunque penso non sono" e "ovunque sono non penso".

Cosa ne è dunque del soggetto nel pensiero di Lacan? In che modo pensiero ed essere non sono più riconducibili alla funzione unificatrice e idealizzate dell'*Ego sum*?

Pensiero ed essere non rispondono alla stessa voce. La natura stessa della dialettica del desiderio proviene ed è profondamente legata a questo assunto post-cartesiano. Non è possibile cioè affermare in un sol colpo, con una sola voce, che il mio essere sia il mio pensiero, che io *sia* lì dove penso, giacché l'inconscio, come effetto della parola dell'Altro, si dispiega per questa stessa ragione su un' "altra scena", come dice Freud.

Tutto ciò impedisce di sostenere che il soggetto possa essere reperito nel suo semplice *voler dire*, nel suo dirsi, senza che nel frattempo *qualcosa* non abbia già minato con la sua presenza, con la sua traccia di presenza-assenza nel soggetto, la sua stessa intenzionalità espressiva.

| L'io in Lacan non è più dunque il luogo dove pensiero ed essere si uniscono. L'io in Lacan, e dopo Freud, è un'espressione residuale, l'effetto di una proiezione e di un pensiero che, per quanto manifesto, reperisce altrove il suo statuto ontologico. È per questo che l'esigenza di Lacan sta tutta nel mostrare come tanto logicamente quanto ontologicamente l'essere e il pensiero non possano incontrarsi in quel frammento di certezza chiamato Io.

Nelle parole di Lacan *il soggetto è rappresentato da un significante per un altro significante*, risuona il legame profondo che il linguaggio stringe con l'uomo. Si tratta di una proposizione del tutto anti-cartesiana. In essa è detto che non esiste soggettività chiusa in se stessa perché non c'è significante che possa assumerne la significazione. E questo perché un significante non può significare. Pensiero ed essere non si appartengono, in quanto l'essere del soggetto appartiene all'esperienza della parola, esperienza stessa del *manque à être*. Il soggetto è cioè costantemente rimandato al di là, per la natura stessa del linguaggio, della significazione in cui lo si racchiude. Il suo essere non è, pertanto, lì dove pensa, non è lì dove il soggetto *si dice* e si afferma come *cogito*.

Adesso Lacan, per chiarire questo passaggio, non fa altro che introdurre l'alienazione nel *cogito*. Il rapporto tra pensiero ed essere si regge infatti sull'assunzione logica di una decisione, l'*ergo*. Esso, afferma Lacan nel seminario XIV inedito *La logique du fantasma*, è l'*ergo* della necessità. Necessità che in questo caso significa che tra essere e pensiero non c'è alcuna vera e propria implicazione logica, nessuna implicazione "naturale". L'*ergo* produce una connessione priva di necessità, e lo fa tramite una

decisione che appartiene tutta all'io come istanza fondatrice e tetica.

"Adesso, il *cogito* di Cartesio ha un senso: quello di aver sostituito alla relazione del pensiero all'essere la pura e semplice instaurazione dell'essere dell'io (*Je*) "¹¹⁰.

Insomma Lacan rifiuta la sostanzializzazione dell'io proveniente dal *cogito* e la rifiuta per due ragioni: innanzitutto perché una simile sostanzializzazione elude il problema dell'essere, ovvero riduce l'essere alla semplice intuizione dell'io *penso*, alla puntualità della sua enunciazione; in secondo luogo, Lacan vuole mostrare come, alla luce dell'inconscio, l'essere del soggetto non sia più riconducibile ad alcuna "presenza a sé", fondata sulla sola auto-referenzialità. Bisognerebbe, se vogliamo prendere alla lettera il *cogito*, poter dire solo "penso-sono", in modo da rendere l'istante d'intersezione tra i campi del "pensiero" e dell'"essere". Si dovrebbe restituire così la formula "penso-sono" (*pensêtre*), come si esprime Lacan nel seminario IX *L'identification*¹¹¹, a cui assegnare il suo vero valore "istantaneo".

La certezza enunciativa, il fatto che si dimentica che i due piani dell'enunciazione e dell'enunciato sono distinti, come mostra l'apparente paradosso dell'io *mento*, è la vera dimensione dell'io *penso*. Questo perché l'io dell'enunciazione non c'è se non nell'*hic et nunc* dell'enunciazione stessa, è una presenza virtuale che si attualizza solo e sempre nell'atto enunciativo. Il soggetto dell'enunciato, di contro, è sì legato al soggetto dell'enunciazione ma

¹¹⁰ J. Lacan, *Livre XIV. La logique du fantasme 1966/67*, (seminario inedito); lezione dell'11 gennaio 1967.

¹¹¹ J. Lacan, *Livre IX. L'identification*, (seminario inedito); lezione del 22/11/61.

solo nella designazione¹¹². È cioè dipendente dalla funzione degli *schifter* nel linguaggio articolato. “Le forme pronominali non rimandano né alla ‘realtà’ né a posizioni oggettive nello spazio e nel tempo, ma all’enunciazione, ogni volta unica, che le contiene”, così si esprime Benveniste¹¹³.

L’io, dunque, ridotto all’istantaneità della sua voce, assume con Cartesio quella dimensione inaugurale della modernità in cui pensiero ed essere si congiungono sotto il regime della rappresentazione, come ravvisa Heidegger nel saggio *Moira*¹¹⁴. La questione sollevata da Lacan, adesso, sta non tanto nel negare l’era della rappresentazione dell’essere, quanto nel ribadire che è proprio con l’avvento “storico” di questa era che il soggetto si configura come quel momento di divisione, di scissione tra pensiero ed essere e di occultamento che Freud e la psicoanalisi ereditano. L’istantaneità del soggetto cartesiano non è altro che la prefigurazione della necessità di sottrarre il soggetto stesso alla beanza

¹¹² “L’enunciazione è l’istanza linguistica, logicamente presupposta dall’esistenza stessa dell’enunciato [...] che promuove il passaggio tra la competenza e la performance linguistica [...] l’enunciazione è chiamata ad attualizzare lo spazio globale delle virtualità semiotiche, cioè il luogo delle strutture semionarrative [...] allo stesso tempo è l’istanza di instaurazione del soggetto (dell’enunciazione). Il luogo, che si può chiamare l’ «Ego, hic et nunc», è prima della sua articolazione semioticamente vuoto e semanticamente (in quanto deposito di senso) troppo pieno: è la proiezione (per mezzo delle procedure di *débrayage*) fuori da questa istanza degli attanti dell’enunciato e delle coordinate spazio temporali, a costituire il soggetto dell’enunciazione attraverso tutto ciò che esso non è”, A.J. Greimas, J. Courtes, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris 1979; a cura di Fabbri P., *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Mondadori, Milano 2007, pp. 125-126.

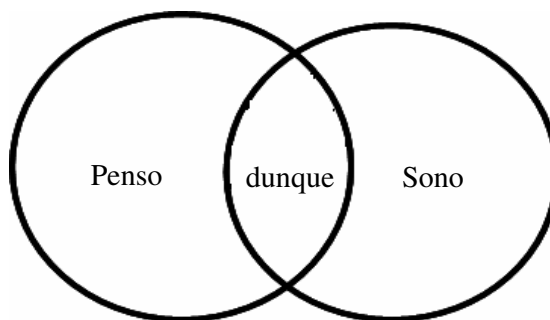
¹¹³ E. Benveniste *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966; trad. it. *Problemi di linguistica generale*, Saggiatore Economici, 1994. Si veda in particolare il saggio dedicato alla funzione dei pronomi pp. 301-8.

¹¹⁴ M. Heidegger, *Moira*, in *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1954; trad. it. a cura di Vattimo G., *Saggi e discorsi*, Mursia, Torino 2007 (3a ed.), pp. 158-75.

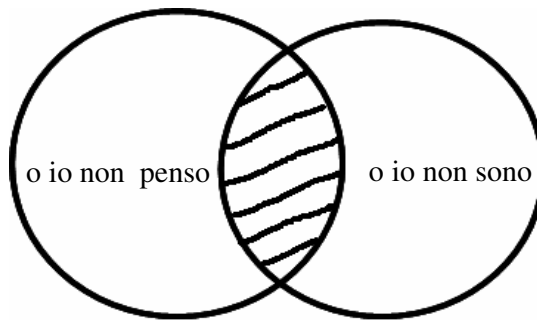
nella quale Freud lo reintroduce, beanza, faglia che, abbiamo visto, apre l'era della rappresentazione.

Dal punto di vista logico, si può dire che il problema del *cogito* concerne il tipo di implicazione che unisce le due proposizioni *io penso* - *io sono*. Lacan vuole mostrare come in realtà la posizione del soggetto della scienza, del soggetto cartesiano, provenga dal misconoscimento dell'alienazione costituente la soggettività, e cioè come, in luogo dell'*ergo sum*, si manifesti un insieme vuoto in cui trova posto l'*inconscio* freudiano. Per far ciò ricorre allo schema della tavola delle verità e soprattutto alla prima legge di De Morgan circa le implicazioni logiche nelle proposizioni, la quale prevede che *negare che due proposizioni siano contemporaneamente vere significa affermare che almeno una delle due è falsa*, la cui formula è: $\sim A \cap B \leftrightarrow (\sim A \vee \sim B)$, o anche $\sim (A \cap B) \leftrightarrow (\sim A \vee \sim B)$. Rappresentato in termini di insiemistica, utilizzando, come fa Lacan, i cerchi di Eulerio otteniamo che data un'intersezione $P \cap S$ (penso "dunque" sono), la negazione dell'intersezione equivale all'unione dei complementari dei due insiemi $\sim (P \cap S) = \sim P \cup \sim S$.

Vediamolo graficamente:



Da cui, secondo la legge di de Morgan risulta l'alternativa



La formula così presa *o io non penso - o io non sono* restituisce il rapporto proposizionale basato sul *vel* dell'alienazione. Il problema di Lacan consiste nell'esplicare come il soggetto dell'inconscio non sia reperibile né dal lato dell'*io penso*, né dal quello dell'*io sono*. Il soggetto dell'inconscio è situato, lo abbiamo visto in precedenza a proposito dell'alienazione, nell'oscillazione, nel vacillamento tra essere e senso, lì dove, in ragione del significante, si è costretti a operare una scelta di perdita, una scelta che pone la *manca* come elemento o vettore del desiderio del soggetto e del suo stesso statuto. Sotto questo aspetto la soluzione posta da Cartesio non rappresenta per Lacan, come per Heidegger, che il culmine di un processo di svuotamento del pensiero e di evitamento dell'essere che si conclude con l'instaurazione del puro essere dell'Io come fondamento assoluto. È evidente che per salvaguardare un tale Io Cartesio abbia dovuto far ricorso all'Altro nella formula contenuta nelle *Regole* che recita *sum, ergo deus est*¹¹⁵, la quale situa l'Altro divino come garante del *sum*, Altro posto al livello dell'essenza divina, che al limite può anche ingannare. Un tale impianto, alla luce del pensiero lacaniano, non è filosoficamente e logicamente

¹¹⁵ R. Cartesio, *Regole per la guida dell'intelligenza*, Bompiani, Milano 2000, p. 263.

corretto. Ricordiamo che per il Lacan successivo al seminario *L'etica della psicoanalisi* l'Altro viene rappresentato con una barra, con la stessa barra che divide il soggetto. Ciò vuol dire che, a differenza di quanto enunciato in un primo tempo, non esiste per Lacan Altro dell'Altro, non esiste cioè nell'universo del discorso un significante che può chiudere la significazione su se stessa, secondo quanto afferma il paradosso di Russell, riletto da Lacan, sull'insieme degli insiemi che non contiene se stesso. Così come il soggetto è segnato dal fatto di essere rappresentato da un significante per un altro significante, ossia dal fatto che un significante non può per definizione rappresentare se stesso, così l'Altro della parola, l'universo del discorso, manca di quel significante, l'Altro della legge - in un primo tempo identificato col Fallo - che garantirebbe la chiusura della significazione. Non tutto è significantizzabile, non tutto è linguaggio, questa è la conclusione cui giunge Lacan; l'Altro, come il soggetto, è barrato, è attraversato dalla mancanza, dalla mancanza di quel significante che interrompe lo scivolamento, il rimando continuo della significazione¹¹⁶.

L'Altro di Cartesio svolge invece quella funzione che Lacan chiama idealizzante, funzione che si pone al livello immaginario e che proietta l'io nel suo ideale, ossia lo lega al "tratto unario", espressione mutuata da Freud, *einaniger zug*, con la quale Lacan designa quel significante isolato quell' S_1 che pietrifica l'io in una formazione ideale. È l'operazione con cui Cartesio nella nozione di cosa pensante "res cogitans" separata dalla "res extensa" esilia il pensiero dall'"estensione",

¹¹⁶ Per quanto riguarda l'Altro dell'Altro, nel primo Lacan, si veda il saggio *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi*, in *Scritti*, cit., pp. 527-79.

introducendo nell'*Ego sum* un nuovo idealismo. "L'io sono dell'io penso cartesiano, non solamente non lo evita [l'Altro divino], ma vi si fonda [...]"¹¹⁷.

Ed è proprio a questo punto che Lacan reperisce la marca della scoperta freudiana, il fatto cioè che con Freud la *res cogitans* non si situa più a livello ideale bensì s'impone come realtà divisa, anzi sparpagliata, così come la abbiamo vista apparire nel sogno. L'io, l'io che pensa, nel sogno ad esempio, è ovunque, disperso, spezzettato.

Per Lacan, insomma, la vera espressione del *cogito* va situata all'interno della logica dell'alienazione. È per questo che ricorre alle formule di de Morgan e ai cerchi di Eulerio. L'Altro dell'Altro, il Garante che tutta l'operazione di significazione sia chiusa in sé, è un posto vuoto, un posto segnato dalla *mancanza*. È questa l'originale lettura della morte di Dio fatta da Lacan. Se l'Altro garante è segnato dalla mancanza, se Dio è un posto vuoto, l'alienazione diventa la misura che rende possibile il *cogito*, ma solo a condizione di pensare quella barra che divide tanto il soggetto quanto l'Altro. È quanto Lacan sintetizza nel bel saggio *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*: "L'Altro distinto come luogo della Parola, s'impone come testimone della Verità"¹¹⁸. Altro come luogo della Parola non è più che un testimone e non il Garante della legittimità del Vero.

Siamo di fronte a un tema di fondamentale importanza lungo tutto il percorso lacaniano. Se anche l'Altro è marcato dalla mancanza, se l'Altro è barrato - ciò è

¹¹⁷ J. Lacan, *Livre XIV. La logique du fantasme (1966-1967)*, (seminario inedito) lezione dell'11 gennaio 1967. Per i riferimenti al seminario sono state utilizzate le fotocopie del dattiloscritto reperibili presso la biblioteca dell'*École de la Cause Freudienne* di Parigi.

¹¹⁸ J. Lacan, *Scritti*, cit. p. 809.

dovuto al fatto che il linguaggio, la dimensione del significante, istaura quel regime di finzione in cui si dà la Verità stessa. Il significante, l'ordine simbolico, nasce nell'inganno della parola. La parola può ingannare. Ecco quanto distingue, ci dice Lacan, l'uomo dall'animale: la possibilità di ingannare, ovvero, detto in altri termini, la possibilità di *cancellare una traccia*. È vero, un animale lascia un'impronta, una traccia sul terreno che indica il suo passaggio, ma qualora lo stesso animale fosse capace di cancellarla allora entrerebbe in una dimensione del tutto estranea all'animalità, la dimensione dell'inganno propria della Parola. Lo stesso vale per la parata in vista dell'accoppiamento o per la finta come inganno che l'animale compie per sviare il predatore. L'animale ne è capace, dice Lacan, può *sviare il predatore*, solamente: "Non finge di fingere. Esso non lascia tracce in cui l'inganno consisterebbe nel farsi prendere per false mentre sono vere, cioè quelle che indicherebbero la pista buona. E nemmeno cancella le proprie tracce, il che per lui sarebbe farsi soggetto del significante"¹¹⁹. Vedremo meglio in seguito quali conseguenze ha questa considerazione sul piano del linguaggio. Per adesso basta comprendere questo: che la parola, l'ordine del significante è possibile solo a condizione che la finzione, la menzogna o l'inganno, circoscrivano il campo in cui si può dare Verità. La possibilità che l'Altro inganni è la natura del linguaggio, e ciò introduce lo spazio in cui si dà la soggettività come dimensione enunciativa. È chiaro, afferma Lacan, "che la Parola non inizia che col passaggio della finta all'ordine del significante, e che il significante

¹¹⁹ J. Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, in *Scritti*, cit., pp. 809-10.

'esige un altro luogo' - il luogo dell'Altro - l'Altro testimone, il testimone Altro da qualsiasi dei partners - perché la Parola, di cui è supporto, possa mentire, cioè porsi come Verità"¹²⁰.

Ecco dunque perchè Lacan riconduce l'Altro divino del *cogito* all'Altro della parola, testimone. Perché può ingannare.

O non penso o non sono è perciò la formula che mantiene intatto il valore di verità dell'*io penso dunque sono*, ma che restituisce al contempo il carattere alienante, il *vel*, che prelude alla dimensione della soggettività. Detto in altri termini, il soggetto si colloca nell'oscillazione tra soggetto dell'enunciato e soggetto dell'enunciazione, ovvero in quel dire che non corrisponde mai precisamente a un "dirsi".

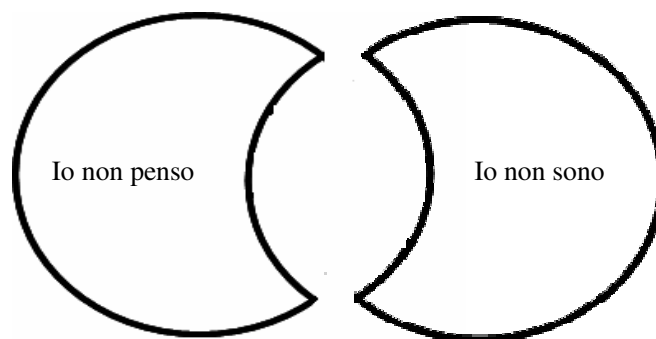
È lì che appare la dimensione dell'inconscio, quella faglia che non consente al soggetto di raffigurarsi nel canone cartesiano dell'*io penso dunque sono*. La domanda di Lacan è infatti: "Esiste un essere dell'*io* (*Je*) fuori del discorso?". Tutta la sua dimostrazione tende alla risposta negativa e a precisare come lo statuto del discorso entro cui si iscrive il soggetto, l'insieme "universo del discorso", potremmo dire, si configuri come Altro barrato, segnato dalla mancanza di quel significante (il Dio cui ricorre Cartesio) che arresterebbe la significazione.

Se vi ragioniamo in termini stringenti, l'*io penso* vale fintanto che "*io lo penso*", ossia fintanto che ricorro all'Altro in quanto testimone e luogo in cui i miei enunciati hanno un senso e un valore. Il valore dell'enunciato cartesiano si mantiene valido solo fintanto che "*io penso*", che io penso: io penso; ma

¹²⁰ *Ibid.*

la differenza che Lacan fa emergere è che una simile affermazione non regge se posti di fronte al soggetto dell'inconscio, se cioè facciamo i conti con lo statuto della soggettività proveniente dall'alienazione. Così, la cosa sorprendente è che la verità del *cogito* risiede tutta nell'alternativa alienante dell'*o non penso o non sono*, rispetto a cui non possiamo che scegliere l'*io non penso*.

Si tratta dello stesso discorso valevole per la scena di *o la borsa o la vita*: siamo costretti a prenderci la vita senza borsa, siamo posti di fronte al fatto che la scelta è alienante, implica il *vel*, perché l'Altro a cui facciamo ricorso è "solo" l'Altro della parola, è solo il testimone della veridicità del nostro discorso, del fatto cioè che la parola "può mentire". Lacan ci sta dicendo che la verità stessa implica questa struttura, implica il fatto che l'Altro non è più il Garante dell'essere del mio io, della sua chiusura in un *Ego sum*. È la logica del significante, la conseguenza del fatto che il significante in quanto tale impone il suo gioco di presenza-assenza, impone l'iscrizione della traccia e la sua cancellazione come struttura di base a partire da cui si dà qualcosa come un soggetto parlante. Ecco il *cogito* una volta introdotta l'alienazione.



Quanto ricaviamo, dunque, dalla riunione dei complementari è, stando allo schema che ne risulta, che negata l'intersezione da cui risultava l'*ergo*, al posto dell'*ergo* che reggeva l'intersezione di *cogito* e *sum* appare un insieme vuoto, che corrisponde a tutto ciò che è "non-io" (*pas je*). Nel primo tempo infatti l'intersezione di essere e pensiero risponde al luogo dell'instaurazione dell'*io*. L'insieme intersecato, la lunula che risulta dall'intersezione è infatti il luogo in cui, secondo lo schema cartesiano, appare l'essere dell'*io*. Negandolo noi otteniamo un'unione. Ma l'unione non è l'intersezione. Nell'unione ci può essere condivisione, ma non necessariamente. In questo caso, seguendo de Morgan, l'unione implica un rovesciamento della tesi (e dunque *o non penso o non sono*) e allo stesso tempo l'esclusione, in virtù dell'introduzione della negazione disgiuntiva *vel*, che i due insiemi condividano qualcosa. Abbiamo così, in luogo dell'intersezione l'insieme vuoto che rappresenta tutto quanto non appartiene alla sfera dell'*io*. Lì nessun io si presenta, o meglio, si presenta quanto è "non io", *pas je*.

L'inconsistenza dell'*io*: ecco cosa emerge. La sua volubilità in cui si dà la chiusura della questione del pensiero, così come la pone il pensiero moderno, questione che ci spinge a ritrovare un pensiero che non sia sottomesso alla rappresentazione e all'instaurazione dell'essere come essere dell'*Io*. Ecco a cosa conduce questa logica: il soggetto così postulato dischiude al campo del cogito la dimensione dell'inconscio e lo fa in virtù della logica dell'alienazione che presiede alla costituzione del soggetto.

Ricapitolando: abbiamo da un lato, *l'io non penso*, dall'altro, *l'io non sono*, in luogo, rispettivamente, *dell'io sono* e *dell'io penso*.

Il soggetto dell'inconscio si produce in questa dimensione di schisi, nella dimensione alienante in cui la scelta obbligata ci spinge in direzione *dell'io non penso* a cui il soggetto è consegnato. Quando Lacan afferma che tra le due possibilità occorre scegliere e afferma "che la scelta è la scelta del pensiero, bisogna intendere 'la scelta per la psicoanalisi', la scelta quando s'intraprende la psicoanalisi. È la scelta del pensiero, è la scelta di mettersi alla prova di un pensiero che comporta *l'io non sono*, è cioè che comporta, in verità, l'inconscio"¹²¹.

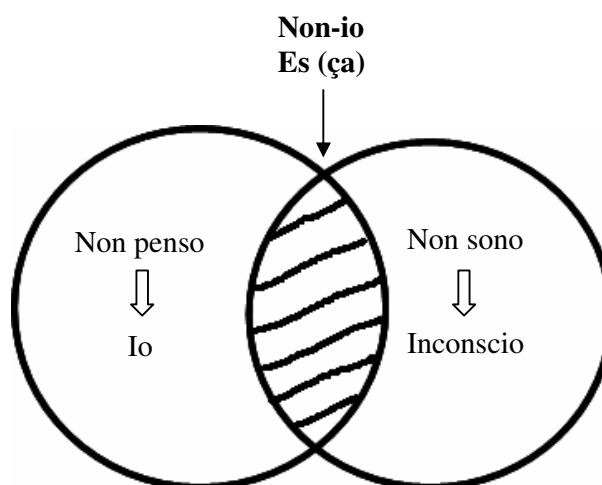
L'inconscio è la misura con cui Lacan riapre la questione dell'essere contro ogni dominio dell'essere dell'io come fondamento assoluto. Dal punto di vista lacaniano e psicoanalitico, ciò comporta lo svelamento della dimensione dell'inconscio, del fatto cioè che *l'io* non appare che in quanto spezzettato, sloggiato dalla sede privilegiata in cui lo aveva posto il *cogito* come momento inaugurale del soggetto della scienza. Resta *l'io* della scelta alienante, ossia *l'io non penso* in quanto presupposto di ogni operazione cartesiana. Ed è lì che Lacan ci mostra la dimensione della perdita conseguente all'alienazione significante, nella disgiunzione dell'essere e dell'io *non penso* (sono dove non penso), che gli è subentrato come complementare. È per questo che Lacan può affermare a più riprese che il soggetto "è lì dove non pensa" o che "pensa lì dove non è". *L'io*, insomma, non è che nella sfuggevolezza di un "io non penso lì dove sono", il suo essere non si risolve nel

¹²¹ J.A. Miller, *Du symptôme au fantasme et retour*, cit.

pensiero, perché "lì dove pensa" l'io, semplicemente, ritrova la sua *mancanza a essere*.

L'altro versante, quello dell'*io non sono*, è il luogo in cui Lacan riconosce la sede, se così si può dire, dell'inconscio, quell'"altra scena" che agisce nel soggetto e lo sorprende. L'*io non sono* complementare del *penso* è un campo d'inesistenza, zona in cui appare l'inconscio come "sorpresa" e in cui il soggetto fa esperienza di una non padronanza. È quanto Freud ci dice quando parla del motto di spirito, del sogno, del lapsus, tutte le manifestazioni dell'inconscio in cui del soggetto non c'è traccia se non nei termini di un *dopo*, di un constatare che qualcosa *era*.

Resta infine un terzo campo, quello che nell'intersezione del *cogito* apparteneva all'*ergo*. Un campo, ci dice Lacan¹²², che ci appare come un insieme vuoto, quanto resta cioè dell'operazione della negazione. Esso è tutto il resto della struttura, è il *pas je*, il non-io.



È in questo campo, proprio perché caratterizzato dalla mancanza dell'io che sorge al posto dell'*ergo*, che Lacan individua l'Es freudiano, il *Ça parle*. "*Ça* è ciò che, nel discorso, in quanto struttura logica, è

¹²² J. Lacan, *Seminare XIV. La logique du fantasme*, cit.

tutto ciò che non è *io*, e cioè: tutto il resto della struttura". E avverte: "Quando dico 'struttura', struttura logica, intendete: grammaticale"¹²³.

L'Es è nel discorso, o meglio, nell'universo del discorso, in quanto struttura logica, che qui Lacan sottolinea essere di natura "grammaticale". Il termine non è usato a caso. Con esso Lacan vuole ricordarci che il livello del senso e quello del significato non sono la stessa cosa. Come ha mostrato Frege¹²⁴, *Sinn* e *Bedeutung* si differenziano sul piano della proposizione. L'esempio che fa Lacan è ripreso dalla frase di Chomsky *Colourless green ideas sleep furiously* ('Verdi idee senza colore dormono furiosamente'), la quale mostra come, nonostante essa sia priva *Bedeutung*, significazione, non per questo manca di senso, risultando comprensibile a un lettore. La proposizione in questo caso non ostacola il senso, non impedisce che la frase possa avere la sua comprensibilità, sebbene sia priva di significato, non voglia propriamente dire nulla; il che manifesta una cosa, "che tutto quanto è semplice grammatica fa senso"¹²⁵. L'esempio fornito serve quindi a chiarire quale sia il posizionamento dell'inconscio rispetto al linguaggio. L'inconscio si rivela in questa separazione fra *Senso* e *Significato* (*Bedeutung*) in cui il soggetto si trova coinvolto. I sogni, come tutti i sintomi, possono non avere significato, possono, apparentemente, non voler dire nulla. Eppure, quanto ci insegna Freud è che il lavoro di interpretazione serve a svelare la loro *Bedeutung*, il significato che

¹²³ J. Lacan, *Livre XIV. La logique du fantasme*, lezione dell'11 gennaio 1967.

¹²⁴ G. Frege, *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici*, a cura di Penco C., Picari E., Laterza, Roma-Bari 2005, in particolare pp. 32-57.

¹²⁵ J. Lacan, *Livre XIV. La logique du fantasme*, lezione dell'11 gennaio 1967.

questi sintomi e le rappresentazioni oniriche hanno per il soggetto. Cosa significa tutto ciò? Significa che l'alienazione, operazione che s'impone al soggetto al prezzo del suo essere rivela lo statuto del soggetto dell'inconscio, rivela che il senso non approda al significato se non in un secondo tempo, nella costruzione dell'interpretazione. La frase di Chomsky fa senso, ma non significa nulla, lascia il soggetto nel vacillamento al cospetto del linguaggio. Ma "fa senso" significa: esiste nel mondo del linguaggio. Solo nel mondo del linguaggio, solo perché, nel mondo del linguaggio, senso e significazione non sono la stessa cosa, sono anzi la condizione intorno a cui si può parlare di alienazione significante, in virtù della quale esiste una tale condizione. La struttura grammaticale è dunque l'essenza dell'Es, l'Es infatti ricorre, torna, in quanto *parla*, in quanto non smette di parlare e di articolare la pulsione, *Trieb, Drive, Deriva*; ma lo fa aldilà della sua comprensione, lo fa senza che sia possibile comprendere quanto dice, aldilà del suo senso immediato. Se il *Je* è iscritto nell'articolazione significante dell'alienazione - penso dove non sono e sono dove non penso -, l'Es è quanto resta della struttura - è l'insieme *universo del discorso* meno *o io non penso o io non sono* -, rappresenta cioè la verità dell'alienazione, il resto dell'operazione di divisione del soggetto, ossia tutto ciò che è "non-io".

È una volta arrivati a individuare il luogo dell'Es, Lacan introduce la questione del fantasma. "Non è un caso, ci dice, che il supporto per quanto riguarda la

pulsione, e cioè il fantasma, possa esprimersi nel seguente modo: 'Un bambino viene picchiato'¹²⁶.

Siamo arrivati alla questione che più ci interessa: la proposizione *Un bambino viene picchiato*, sintesi del fantasma, non prevede alcuna significazione dell'io. In essa si reperisce solo un'azione; è a livello del verbo, del presente del verbo che una simile frase si colloca. C'è azione ma non agente e, soprattutto, manca il soggetto che subisce l'azione. È un bambino, è qualunque bambino, ma l'io che l'enuncia non si mostra nel soggetto dell'enunciazione. Quello che Lacan sottolinea con questo passo è che la proposizione *Un bambino viene picchiato* risponde alla stessa dimensione del *Sinn* in cui troviamo la struttura grammaticale priva dell'io. Ecco, il fantasma non è altro che questo, quel supporto su cui regge l'intero desiderio umano e che articola la pulsione come una sceneggiatura che pur implicando un soggetto non lo designa direttamente; nient'altro che una frase, isolata: un bambino viene picchiato¹²⁷. Il fantasma è il *senso* in cui il soggetto si aliena al prezzo del suo essere. È, semplicemente, l'esito dell'alienazione costituente, quanto resta dal punto di vista immaginario dell'unità del soggetto diviso.

Vedremo in seguito cosa dice Freud a proposito del fantasma. Per adesso basti sapere che l'enunciato del fantasma rappresenta, di fronte al soggetto, l'unica cosa che egli sa, la scena in cui il suo essere si sostiene. Il soggetto, infatti, sa solo questo: che "un bambino viene picchiato", ma non sa da chi e non sa chi sia quel bambino. È solo in un secondo tempo teorico si badi, ricostruttivo che la struttura del fantasma rivela la sua *Bedeutung* per il soggetto,

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ S. Freud, «Un bambino viene picchiato» (1919), in *Opere* vol. 9, op. cit.

reintegrando l'io in un primo tempo assente. Ma si tratta di una ricostruzione, di un'interpretazione. Il dato essenziale è che il fantasma, nel suo manifestarsi, esclude nella sua struttura l'io perché il fantasma è un montaggio, è quanto monta la pulsione al desiderio al fine di sostenerlo, di sospenderlo un attimo prima che tutto svanisca, affinché, come Orfeo, non capiti di guardare il volto di quanto è interdetto. Per questo, dal punto di vista immaginario, il fantasma presenta un aspetto scenico e, dal punto di vista simbolico, è una sceneggiatura: perché il fantasma è quanto raccoglie dal linguaggio la rappresentazione della propria caducità, un attimo prima che svanisca tutto.

Ricapitolando, l'inconscio e il Ça rappresentano l'effettivo statuto del soggetto della psicoanalisi. Il soggetto parlante è tale sono in quanto diviso, attraversato da questa dimensione spossante, da questa *extimità*, come la chiama Lacan, che scava in lui la mancanza. Da un lato, l'inconscio appare in quella zona in cui *io non sono*. Anzi, l'essenza dell'inconscio risiede non nella pulsione, nell'essere quel serbatoio di pulsioni che vivono sotto il segno della rimozione, bensì nella dimensione dell'*io non sono* che viene a ricoprire il *penso* cartesiano. La misura di questa dimensione è la "sorpresa", l'esser colti a tergo. Tutte le formazioni dell'inconscio si manifestano attraverso questo elemento di sorpresa che coglie il soggetto alla sprovvista, che, come nel motto di spirito, divarica uno iato fra quanto detto e il *voler-dire*. Come nei sogni, dove l'io è disperso, è frammentato fra i pensieri e le rappresentazioni che lo costituiscono, così l'inconscio è quella dimensione soggettiva in cui l'io sperimenta la propria *mancanza*

a essere. Come aveva intuito Freud: l'inconscio, dal lato dell'*io non sono* è un *penso*, un *penso-cose*, esso è formato da *Sachevorstellung*, è costituito da *rappresentazioni di cose*. La formula "*penso dove non sono*" è la formula dell'inconscio, che si rovescia in un "*non sono io che penso*". È come se "*l'io del io non penso*", si rovescia, si aliena anche lui in qualcosa che è un *penso-cose*"¹²⁸.

Allo stesso tempo, il *Ça* che sorge nella lunula, nell'insieme vuoto al posto dell'*ergo*, appare costituito dal morso "*di qualche cosa che non è il ritorno dell'essere, ma come un disessere (désêtre)*"¹²⁹. In questa zona, che non è un *esser nulla*, si dà la dimensione del montaggio pulsionale, ossia quella dimensione grammaticale, non priva di *Sinn*, ma in cui l'*io* manca. Come abbiamo mostrato all'inizio di questa analisi, il *Ça* rappresenta quella dimensione linguistico-retorica attraverso cui l'inconscio può manifestarsi. Anzi, il *Ça* è quanto parla, parla al mio posto, ossia lì dove *credevo di essere*.

Il *Ça* e l'inconscio non sono sovrapponibili. Se l'inconscio è un *penso-cose* in cui l'*io* è frammentato, disperso, secondo la modalità della sorpresa che fa sperimentare al soggetto la propria *mancanza ad essere*, il *Ça* inaugura quella dimensione di *disessere* e si costituisce a livello della semplice struttura grammaticale priva dell'*io*, cioè della dimensione della parola come luogo in cui il soggetto "*è parlato*". *Disessere* che non è altro che quel luogo anestetico, quella scena ghiacciata e soprattutto *raccontata* in cui il soggetto incontra la sua propria, più assillante, evanescenza.

¹²⁸ J. Lacan, *Livre XIV. La logique du fantasme*, lezione dell'11 gennaio 1967.

¹²⁹ *Ibid.*

Capitolo secondo. La Cosa del linguaggio

*Io sono nel posto
in cui si vocifera che
«l'universo è un difetto
nella purezza del Non-Essere»*

Lacan - Scritti

E dove siete è la dove non siete.

T. S. Eliot - Quattro quartetti

L'inconscio come luogo in cui si raccolgono rappresentazioni vuote, pulsionali, in cui si nasconde la vera natura del nostro desiderio è un *mito*. Tutto il lavoro di Lacan in un certo senso tende a dimostrarlo. Con Lacan viene chiarito come l'inconscio sia in fin dei conti *un discorso*, come appartenga cioè al linguaggio la dimensione ultima della sua verità, così come si dice che al linguaggio appartiene la condizione dell'essere parlante. In tal senso, la riconfigurazione della psicoanalisi operata da Lacan

ne svela un'altra ben più profonda e radicale, su cui ci dobbiamo interrogare: quella del linguaggio¹³⁰.

Come abbiamo visto, quanto si mostra, sul piano ontologico, come esito del processo di alienazione - il soggetto dell'inconscio - riconduce in ultima istanza a un problema che va a toccare una struttura in cui non è possibile separare idealmente il piano dell'Essere da quello del Linguaggio. La Parola, con cui il soggetto nomina se stesso, è essa stessa il luogo in cui ne va del suo essere. Questa dimensione "linguistica" in senso lato, ci riporta così sul piano di quella frattura tra Senso e Essere che si consuma non appena si introduce il soggetto come questione. Frattura che ha luogo innanzitutto all'interno della nozione di segno, in quel ripensamento generale inaugurato da Lacan con l'isolamento del significante, come unità differenziale di cui il soggetto sperimenta letteralmente le leggi. Adesso, per Lacan il linguaggio non ha mai una dimensione ideale, esso è riconducibile in ogni sua declinazione all'intervento dell'Altro come fonte di disunione, a quel momento in cui al *bisogno* si intercala, articolandolo, la *domanda*, l'appello rivolto all'Altro, a quanto, nell'Altro, segna la questione dell'essere del soggetto¹³¹. Ed è proprio in questa dimensione

¹³⁰ "La forma in cui il linguaggio si esprime definisce di per se stessa la soggettività", J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in *Scritti*, cit., p. 291.

¹³¹ Una splendida definizione del desiderio che aiuta a comprendere quanto la questione del linguaggio sia essenzialmente legata allo iato che il significante apre nel soggetto la troviamo in *La direzione della cura*, in *Scritti*, cit., p. 623. "Il desiderio è ciò che si manifesta nell'intervallo scavato dalla domanda al di qua di se stessa in quanto il soggetto, articolando la catena significante, porta alla luce la mancanza ad essere insieme all'invocazione a ricevere il complemento dall'Altro, posto che l'Altro, luogo della parola, è anche il luogo di questa mancanza". E poche righe dopo Lacan chiarisce: "Il desiderio si produce

dell'appello, dirà Lacan, legato a un fondamentale *che vuoi da me?*, che il soggetto giace sospeso alla risposta dell'Altro, dell'altro in quanto "altro da me" e dell'Altro come "luogo della parola", come esperienza lacerante del linguaggio, dell'intendersi sul *chi sono?*

Ecco perché Lacan nel *Discorso di Roma*¹³² corregge la formula di Goethe, affermando: in principio non era l'Azione, bensì il Verbo. Il linguaggio *rappresenta* nel soggetto il fatto della mancanza, e cioè quella dimensione originaria per la quale il suo essere si trova articolato all'ordine del significante, ossia all'ordine *differenziale* entro cui si stabilisce il principio della significazione di cui il soggetto è al contempo supporto ed effetto. Il linguaggio è così una condizione radicale, radicale e inaugurale nel senso in cui è un'*apertura beante*. Se l'uomo parla è perché, ci ricorda Lacan, il "simbolo lo ha fatto uomo"¹³³, perché la parola rientra nella logica della traccia come sua possibilità di cancellazione. Ciò che differenzia l'umano dall'animale, lo abbiamo visto, è

nell'aldilà della domanda perché, articolando la vita del soggetto alle sue condizioni, essa ne sfronda il bisogno; ma esso si scava anche nel suo aldilà perché, domanda incondizionata della presenza e dell'assenza, essa evoca la mancanza ad essere sotto le tre figure del niente [*rien*] che costituisce il fondo della domanda d'amore, dell'odio che giunge a negare l'essere dell'altro, e dell'indicibile di quel che si ignora nella sua richiesta. [...] Esso è la scia iscritta dalla corsa, è come il marchio del ferro del significante sulla spalla del soggetto che parla. È meno pura passione del significato che pura azione del significante, che s'arresta nel momento in cui il vivente, divenuto segno, la rende insignificante". In tutto questo è facilmente riconoscibile come le nozioni di *significante, desiderio, mancanza ad essere* siano articolate sull'unico piano della soggettività, come esperienza di questa articolazione. Non c'è insomma in Lacan alcuna prospettiva sostanzialistica, tutta la vita vivente resta fondata, se così si può dire, sul *nulla* del desiderio che la comanda, sulla scoperta che il desiderio è fondamentale *mancanza ad essere* e *indicibilità* di tale mancanza.

¹³² *Funzione e campo della parola e del linguaggio*, in *Scritti*, cit., p. 264.

¹³³ *Ivi*, p. 269.

questa condizione che, introducendo la logica della presenza-assenza, segna altresì l'avvento della parola come possibilità di ingannare, e dunque di disporsi nell'ambito della verità come senso e travisamento.

Attraverso la parola che è già una presenza fatta d'assenza, l'assenza stessa giunge a nominarsi in un momento originale di cui il genio di Freud ha colto nel giuoco del bambino la ricreazione perpetua. [...] Perché non basta dire che il concetto è la cosa stessa, cosa che un bambino sa dimostrare contro la scuola. È il mondo delle parole a creare il mondo delle cose, inizialmente confuse nell'*hic et nunc* del tutto in divenire¹³⁴.

2.1 LA CREAZIONE EX NIHILO

Il riferimento a Goethe introduce il problema del linguaggio come creazione, come rapporto tra lo 0 e l'I, fra nulla e essere. Lacan, e vedremo perché, è dell'avviso che la potenza propria del linguaggio consista in una sorta di vera e propria *creazione ex nihilo*, e cioè nell'apertura di quella dimensione in cui si rende possibile ogni andare-e-venire della presenza. Se nominare è nominare *in absentia*, il linguaggio allora rivela la sua condizione essenzialmente *rappresentativa* e *finzionale*. Il punto di partenza di Lacan sta nella considerazione che il linguaggio rimandi originariamente alla struttura del *fiat*, e cioè a un modello che, al di là degli innumerevoli rimandi teologici, rivela come l'avvento della Parola sia fundamentalmente pensato sul bordo ideale del crinale che separa l'Essere dal Nulla. La parola, sorge sul fondo di un'assenza - o meglio,

¹³⁴ *Ibid.*

dimora nella simultaneità di presenza e assenza, occupa la stessa posizione del *fiat* da cui tutto scaturisce.

Per quanto riguarda il *logos* non bisogna dimenticare l'inflessione data dal *verbum* latino. Possiamo farne tutt'altra cosa dalla ragione delle cose, quel gioco dell'assenza e della presenza che dà già il quadro del *fiat*. Dopotutto infatti, il *fiat*, si fa su un fondo di non-fatto che lo precede. In altri termini, credo non impensabile che anche il *fiat*, la parola creatrice più originale, sia secondo. [...] Si tratta [nel linguaggio] di una successione di assenze e di presenze o piuttosto della presenza su un fondo di assenza, dell'assenza costituita dal fatto che una presenza possa esistere. [...] È la contraddizione originale dell'0 e dell'I¹³⁵.

Cosa vuol dire Lacan quando parla di "contraddizione originale dell'0 e dell'I"? Per comprenderlo bisogna fare una breve premessa.

È noto che vi sono diverse "fasi" attraverso cui il pensiero di Lacan è passato. In particolare, trascurando gli ultimi anni d'insegnamento - a partire dagli anni '60 - segnati da una preminenza della nozione di *reale* e dalla precisazione che "l'Altro non esiste" e cioè che appare anch'esso, al pari del soggetto, solcato dalla mancanza, possiamo distinguere due grandi momenti: un primo che si rifà all'assunto secondo cui "il desiderio è desiderio di riconoscimento", dove è palpabile l'influenza hegeliana filtrata da Koyré e la lettura di Heidegger, risalente agli anni '30 e '40; un secondo che risponde alla formula secondo cui "il desiderio è strutturato come un linguaggio", databile intorno agli anni '50.

¹³⁵ J. Lacan, *L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, cit., pp. 393-94.

Tra il primo e il secondo periodo vi è un cambiamento di rotta che investe tutta la problematica del linguaggio in rapporto al soggetto parlante. Nella prima fase riscontriamo in Lacan una riflessione che investe soprattutto la *parola*. Lacan distingue, infatti, una *parola vuota* da una *parola piena*. La prima rientra nel discorso comune e appartiene a tutto quanto "si dice", alla dimensione heideggeriana della "chiacchiera"; la seconda, la *parola piena*, coinvolge quel momento rivelatore che sorge alla fine della analisi e che mette il soggetto di fronte all'enigma del proprio desiderio. Questa distinzione fa capo a un discorso che vede nel linguaggio il luogo di una funesta illusione, l'illusione rappresentativa che fa credere che al di là e al di qua del linguaggio, oltre il "muro del linguaggio"¹³⁶ come afferma Lacan, vi sia una realtà, come se prima del linguaggio cosa e soggetto fossero già qualcosa. Quando Lacan parla del "malinteso del linguaggio-segno"¹³⁷ o del simbolo che "ha fatto l'uomo"¹³⁸, intende affermare questa visione del linguaggio, e cioè la sua dimensione fondamentalmente rappresentazionale, legata all'ordine della finzione in cui agiscono parola vuota e parola piena. L'illusione consiste così nel credere che dietro e davanti al muro vi sia la *qualcosa*: la cosa a cui la parola allude e il soggetto che vi si esprime. Ciò che secondo Lacan rappresenta il fondamentale travisamento dell'essere del soggetto sta dunque in questa *illusione rappresentativa* del linguaggio, la quale semmai rivela il solo fatto che è il *muro stesso ad*

¹³⁶ Id., *Funzione e campo della parola e del linguaggio*, in *Scritti*, cit., p. 301.

¹³⁷ Ivi, p. 289.

¹³⁸ Ivi, p. 169.

esser la cosa¹³⁹. La parola piena allora sarebbe quella parola capace di mostrare l'*illusione* su cui il discorso del soggetto fonda a sua insaputa il suo stesso sapere. È la parola che non dice *qualcosa*, non un oggetto, non un io, ma la parola che (non) dice nulla, che apre il soggetto al *Tu sei questo!* della sua inconsistenza.

È evidente che in questa fase Lacan, se così si può dire, privilegia la *Parole* rispetto alla *Langue*, insomma coglie nella parola il "valore/forza illocutorio" che accompagna ogni enunciato. Ma l'idea che governa questo privilegio parte dalla affermata negazione del ruolo oggettivante-rappresentativo del linguaggio. Il "primo" Lacan, insomma, ritiene ancora che la parola possa evadere dal piano puramente rappresentativo e quindi finzionale proprio in virtù di una sorta di trasformazione in *parola piena*. Ma quando accade ciò? Quando la parola da rappresentativa diventa enunciativa? Lo diventa, avverte Lacan, quando giura, promette, indica, asserisce. Insomma, quando è parola *data*. La parola piena sarebbe così quella parola che in un certo modo ricuce la frattura tra enunciato ed enunciazione, sarebbe l'atto illocutorio di Austin, la parola che dice e allo stesso tempo dice di dire. "Tu sei mia moglie", "Tu se il mio maestro", "Tu sei colui che mi seguirà", "Tu sei questo": sono tutti esempi di parola piena, rivelatrice, quella parola che dice la verità del soggetto oltre lo sfondo di finzione inaugurato dal linguaggio.

¹³⁹ Su parola piena e parola vuota si veda M. Borch-Jacobsen, *How to do nothing with words*, in *Lacan. Le maître absolu*, Flammarion, Paris 1990; trad. it. di D. Tarizzo, *Lacan, il maestro assoluto*, Einaudi, Torino 1999, pp. 137-98.

Ma a partire dagli anni '50 le cose cambiano. La lettura di Saussure e di Levy-Strauss influenza largamente il pensiero di Lacan, fino al punto da fargli abbandonare ogni riferimento all'ipotesi di una parola piena, rivelatrice. Sotto la svolta strutturalista, il "linguaggio" a cui allude Lacan non è la base sui cui si eleva la *parola piena*, ma si eleva in autonomia rispetto alla Parola. È chiaro che ciò che ha in mente lo psicoanalista francese è il linguaggio della linguistica strutturalista, la lezione di Saussure, la *lingua* come sistema di opposizioni regolate entro cui si ordina la molteplicità omogenea delle unità significanti, indipendentemente dalla realtà di volta in volta designata. Le allusioni poi all'informatica, all'alternanza binaria dei *bytes*, dell'I e dello 0, ci aiuta a comprendere la misura di questo cambiamento.

E così che il linguaggio, scevro dell'ideale della *parola piena*, si trova a condividere lo stesso statuto del *fiat*, della creazione *ex nihilo*; a differenza di prima, il semplice fatto che vi sia enunciato, rivela di per sé l'assenza in cui precipita e si divide il soggetto dell'enunciazione. Lacan non crede più cioè a una parola vera, che possa suturare la scena che lo stesso linguaggio apparecchia dinanzi al soggetto. Ma di quale linguaggio si tratta allora? Lo abbiamo detto, Lacan si rifà al modello saussurriano che concepisce la lingua come "un sistema chiuso di opposizioni regolate, che ordina una molteplicità omogenea di unità significanti indipendentemente dalla realtà che viene designata"¹⁴⁰. Tuttavia la lezione lacaniana non si esaurisce nel solo riferimento a un modello o nell'aver mutuato dal dispositivo strutturalista l'impianto, la cornice teorica entro

¹⁴⁰ Ivi, p. 203.

cui ripensare il linguaggio. L'operazione di Lacan resta un'operazione che coinvolge non tanto il soggetto quanto il suo essere. In tal senso, il riferimento alla linguistica resta un'esperienza transitoria, che non esaurisce, come sovente si tende a pensare, il senso dell'impresa lacaniana. La linguistica strutturalista, i cui riferimenti, oltre Saussure, sono soprattutto Jakobson e Benveniste, diventa per Lacan la base di lancio, il presupposto teoretico da cui partire per una vera e propria rottura filosofica con la nozione di "segno linguistico".

Per capire il senso del ripensamento della nozione di segno operata da Lacan, occorre innanzitutto chiarire i termini della questione, così come si pone in Saussure. Nel *Corso di linguistica generale* di Saussure distingue, all'interno del segno linguistico, il significante dal significato, i quali costituiscono un'entità linguistica inscindibile, ossia rappresentano le due facce di un medesimo foglio¹⁴¹. Adesso, "il segno linguistico, ci dice Saussure, unisce non una cosa a un nome, ma un concetto a una immagine acustica", ossia un significato e un significante¹⁴². Questa precisazione implica l'idea che tutto ciò che appartiene a ciò che chiamiamo segno linguistico debba essere considerata nel suo isolamento e non in relazione alla realtà che nomina. Anzi, la realtà propria del segno linguistico sta nel fatto di riferirsi unicamente ai suoi elementi interni e solo dopo nel rappresentare qualcosa. Adesso, quando Saussure introduce il principio di arbitrarietà intende dare ragione del legame che unisce un

¹⁴¹ F. De Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1949; trad. it. T. De Mauro, Laterza, Bari, 1996 p. 137.

¹⁴² Ivi, pp. 83-4.

significante, il materiale sonoro, al significato, il suo concetto. Tale legame, dice, è arbitrario, cioè non implica alcuna necessità universale se non per l'utente di una data lingua. Secondo l'esempio classico, il legame che unisce la sequenza di suoni *sorella* all'idea di "sorella" è del tutto arbitrario, cioè non gode di alcun rapporto interno. Basta oltrepassare la frontiera della nostra lingua, infatti, per rendersi conto che in una lingua straniera la stessa idea di sorella è unita a un altro suono, come nel caso del suono *sör* per il francese. Accanto alla nozione di arbitrarietà, che definisce uno degli elementi sostanziali, ossia necessari per spiegare il segno linguistico, ve ne è un'altra, egualmente nodale, che è quella di *valore*. Il valore di un segno linguistico, per restare al nostro esempio di *sorella*, è tale solo in contrapposizione a tutti i simboli che esso non è, ossia esige che sia con gli altri simboli in un rapporto di differenza attraverso cui emergere come unità. *Sorella* cioè è un segno che significa qualcosa solo perché il suo valore viene fissato dal rapporto che intrattiene con i segni "vicini", e dunque con tutto ciò che esso *non* è e con cui, in un certo senso, è in relazione di scambio.

Arbitrario e *differenziale* sono così le qualità che concernono il segno linguistico e stanno a fondamento della nozione di segno pensata da Saussure.

Ma la nozione di arbitrarietà pone non pochi problemi. Parlare di relazione arbitraria tra significante e significato significa, infatti, che ogni significante sia legato a un significato come ciò che lo *rappresenta*, ossia come il rappresentante sonoro *di* un concetto. Ma postulare ciò, significa affermare che quanto è in gioco tra significante e significato è una relazione di natura interpretativa:

il significante esiste sono in funzione dell'espressione significato; il "concetto" resta il nucleo intorno a cui ruota la significazione, quanto un significante esprime. Se c'è arbitrarietà, ciò vuol dire che il valore di un significato non muta, indipendentemente dal significante che lo esprime. Posso dire *sorella* o *sör*, il concetto resta identico, immutabile, idealmente separato dal significante. Stando a una prima considerazione di carattere generale, si nota come all'interno della nozione di arbitrarietà si riveli un'interpretazione chiaramente sostanzialista, che fa del significato l'essenza, la ragione, il nucleo intorno a cui ruota la significazione. La nozione di arbitrarietà implica cioè che il legame *arbitrario* tra significante e significato possa spiegarsi solo sulla base di una preminenza e autonomia accordata al significato, il che significa immaginare che il significato possa in ogni momento essere, a posteriori, separato, isolato come unità autonoma e *indipendente* dal significante che lo rappresenta e che insomma lo statuto del significato si risolva nella nozione di *sostanza*. Le cose non stanno così. Il primo a rendersene conto è Benveniste, il quale con grande acume sottolinea come in verità il rapporto di arbitrarietà non si giochi affatto tra significante e significato, bensì tra segno e cosa designata.

Tra il significante e il significato il legame non è arbitrario, anzi è *necessario*. Nella mia coscienza il concetto ("significato") "*bœuf*" è necessariamente identico all'insieme fonico ("significante") *böf* [...]. Tra i due vi è una simbiosi così stretta che il concetto "*bœuf*", bue, è come l'anima dell'immagine

acustica *böf*. La mente non contiene forme vuote, concetti senza nome¹⁴³.

Significante e significato non si distinguono sul piano mentale. Non c'è alcuna arbitrarietà tra i due perché non è possibile immaginare alcun altro suono per il concetto "sorella" che non sia il suono *sorella*. Così, l'espressione del termine *sorella* non risiede nella rappresentazione di un significato da parte di un significante ma consiste nel rapporto che il segno (significato più significante) intrattiene con altri segni all'interno di una data lingua, è cioè nel suo valore. E così che Benveniste conclude:

È possibile ora determinare la zona dell' "arbitrario" così individuata. Ciò che risulta arbitrario è che un certo segno, e non un altro, venga applicato a un certo elemento della realtà e non a un altro¹⁴⁴.

Tutta la questione si sposta cioè sul piano del *valore*. Benveniste riconosce che all'interno del segno vi è assoluta *necessità*. Non c'è alcun senso infatti nel dire che il segno è costituito da un rapporto arbitrario tra significato e significante. L'unica immotivata arbitrarietà risiede solo nel rapporto che lega il segno alla cosa designata, a *quella* determinata cosa e non a un'altra. Se c'è, come c'è, un'essenza rappresentativa del segno linguistico, essa riguarda piuttosto il rapporto tra linguaggio e mondo.

Il problema della significazione è così rimandato sul piano del *valore*: il senso di un segno è determinato da un altro segno con cui è in relazione e

¹⁴³ E. Benveniste, *Natura del segno linguistico*, in *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966; trad. it. *Problemi di linguistica generale*, Saggiatore Economici, 1971 (1994).pp. 63-4.

¹⁴⁴ Ivi, p. 64.

che ha il compito di interpretarlo. Come afferma Jakobson citando Pierce: "Il segno per essere compreso, non solo esige che due protagonisti partecipano all'atto linguistico, ma ha bisogno inoltre di un *interpretante*. Secondo Pierce la funzione di questo è assolta da un altro segno, o da un complesso di segni, occorrenti con un segno dato o un sostituzione di quello"¹⁴⁵. In sostanza, il termine "uomo" o "giorno" non ha alcun senso se non nella differenza istituita con "donna" o "notte" o in relazione a un sinonimo. Non esiste il "giorno" da solo. Il che ancora, vuol dire che il significato di "uomo" va individuato in un altro significante, che a sua volta rimanda ad un altro significante ancora, secondo un piano differenziale in cui prende corpo la significazione. Ecco da dove trae origine la visione lacaniana del segno linguistico, in quanto dominato dall'impossibilità che la significazione si chiuda su se stesso. Da questo punto di vista ha senso parlare di *valore* solo se la nozione di *arbitrarietà* viene ad essere riassegnata al piano del rapporto tra segno e cosa e non a quello tra significante e significato. Una tale distinzione è fondamentale e concerne, come abbiamo osservato, più che un punto di vista linguistico, un registro di tipo ontologico. Definire arbitrario il rapporto tra significante e significato, significa ereditare tutta una serie di concetti riconducibili alla metafisica, vuol dire includere la parola nella cosa, pensare che in un certo senso il linguaggio *rifletta* il mondo e da esso derivi le sue coordinate. Arbitrario, cioè istituito, è così il legame tra concetto e immagine: la rappresentazione riguarda un confine tutto interno al segno e non

¹⁴⁵ R. Jakobson, *Antropologi e linguisti*, in *Saggi di linguistica generale*, cit. p. 19.

concerne il mondo delle cose, le quali, appunto, sono designate. In questo senso, la semplice quanto profonda considerazione di Benveniste rappresenta un vero e proprio sconvolgimento non solo all'interno della linguistica strutturalista, ma sul piano filosofico. Istituito è quanto accade tra parola e cosa. Riprendendo un tema caro a Derrida, si può dire che quanto si determina con questo rovesciamento è l'ipotesi di una *violenza originaria* che attraversa il rapporto tra linguaggio e mondo. La parola non si consacra alla cosa secondo *natura*, bensì entra nel mondo, lo squarcia, lo rappresenta, lo interpreta. C'è una violenza nel nominare perché nominare è rappresentare, istituire, e non esprimere, portar fuori quanto è dentro, chiuso nel silenzio del mondo delle cose¹⁴⁶.

Lo scioglimento del nesso rappresentativo che unisce un significato a un significante implica così una vera e propria rivoluzione che investe il concetto di *arbitrarietà*. Se, infatti, il significato di un significante è anch'esso un significante, se cioè il processo di significazione segue una via differenziale, inconchiudibile, allora cade ogni residuo di sostanzialità del segno, del significato come fondamento ultimo del segno linguistico. Se l'arbitrarietà concerne unicamente il rapporto tra segno e cosa, e non più quello tra significante e quanto esso rappresenta, ciò vuol dire allora che il significato *non è più nulla* al di fuori dal processo di rinvio da un significante a un altro. In altri termini, la natura del segno linguistico è tale che se

¹⁴⁶ Per questo si veda J. Derrida, *La violenza della lettera*, in *De la grammatologie*, Les Editions de Minuit, Paris 1967; trad. it. di Balazotti R., Bonicalzi F., Contri G., Lodadi A. C., a cura di Dal masso G., *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969.

il significato di un significante è anch'esso un significante viene a crollare il principio d'identità che fa del concetto, e cioè del significato, il supporto ideale, la sostanza immutabile della significazione.

Cade cioè la concezione rappresentazionalista del segno, in favore di una logica differenziale, sorretta dal concetto di valore, che vede nel significante l'elemento portante, e inarrestabile, della significazione. "E per quanto riguarda il concetto di 'segno', è semplicemente abbandonato, come testimoniato dal duplice e significativo destino che gli fa subire Lacan: a volte è criticato come ciò che il significante *non* è (vale a dire come 'ciò che rappresenta qualcosa per qualcuno', definizione presa in prestito da Pierce, ma che ingloba implicitamente il segno saussuriano); e a volte è semplicemente *identificato* al concetto di significante ('il significante è un segno che rinvia a un altro segno', [Seminario III. *Le psicosi*, p. 197]) "¹⁴⁷.

Il passo ulteriore di Lacan sarà quello di rovesciare il rapporto tra significante e significato per consegnare il movimento stesso della logica del significante direttamente all'interno della teoria del soggetto in quanto soggetto diviso. Solo in apparenza l'operazione si riduce a un capovolgimento dell'assunto saussuriano, a cui risponde il seguente algoritmo: S/s, "che si legge: *significante su significato*, dove il su risponde alla sbarra che ne separa le sue tappe "¹⁴⁸. La "rottura" con la teoria rappresentazionalista del segno, questo suo capovolgimento consiste in verità in una rottura più profonda, "ontologica" con l'idea di soggetto come

¹⁴⁷ M. Borch-Jacobsen, *Lacan, maestro assoluto*, cit. p. 209.

¹⁴⁸ J. Lacan, *L'istanza della lettera nell'inconscio*, cit. p. 491.

centro di irradiazione del senso, come luogo in cui coscienza e significazione convergono apertamente.

Una volta incrinato il legame rappresentativo che stringe un significante al suo significato Lacan può ormai postulare l'esistenza di due "ordini distinti e inizialmente separati da una barriera resistente alla significazione"¹⁴⁹: l'ordine del significante e quello del significato. Nell'algoritmo S/s la barra funge da separatore, indica che tra il significante e il significato non si determina più alcun rapporto *diretto*, che l'uno non è il rappresentante dell'altro e tanto meno il significante esaurisce in questo rapporto, per quanto sbarrato, il suo compito. La barra divide e distingue di netto i due elementi in due ordini, assecondando in tal modo da un lato l'idea dell'arbitrarietà che governa la relazione tra l'ordine del linguaggio e quello delle cose, e dall'altro l'idea che tra significante e significato domina la legge differenziale del *valore* sulla cui base la significazione assume il carattere di uno scorrimento lungo la "catena" significante e non più di una chiusura speculare nel legame con un significato prescelto.

Un segno non solo non può significare se stesso, cosa di per sé ovvia ma singolarmente impensata, ma altresì si determina la questione a tutta prima anomala, della *insufficienza* del segno rispetto alla significazione di cui è capace, ovvero investito, e di conseguenza dell'insufficienza di ogni lingua "a ricoprire il campo del significato"¹⁵⁰. E così che la questione del linguaggio si apre, una volta destituita l'idea di segno come unità fondata su un modello

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 491.

¹⁵⁰ *Ibid.*

rappresentazionalista, alla dimensione del soggetto dell'inconscio.

E non si riuscirà a sostenere la sua questione [del linguaggio], finché non ci si sarà staccati dall'illusione che il significante risponda alla funzione di rappresentare il significato, o meglio: che il significante debba rispondere della propria esistenza in nome di qualsivoglia significazione¹⁵¹.

Non va dimenticato che Lacan non ha di mira una teoria del linguaggio, ma una teoria complessiva del soggetto parlante, e dunque non un modello astratto e ideale, né un'istanza sintetica postulata a prefisso di ogni attività raziocinate. Il soggetto lacaniano esiste come esistono le parole, è fatto della stessa *materia* dei nomi e dei suoni, è l'unica libbra di carne che pesa sul piatto del mondo, è esso stesso *al mondo* secondo la prospettiva del linguaggio, è cioè venuto fuori "in un bagno di linguaggio". La dialettica del soggetto diviso che abbiamo analizzato nel capitolo precedente in rapporto al soggetto cartesiano come fondazione del soggetto *trasparente*, intenzionale, puntiforme, va dunque inquadrato in questo impianto critico che investe la teoria del segno: l'idea che il linguaggio sia chiamato a rappresentare *qualcosa*, e fra le altre cose anche il soggetto che ne fa uso, l'idea insomma che, al di là di tutto, il linguaggio possa collocare tanto il soggetto parlante quanto il mondo all'interno di una visione più o meno coerente in cui, nonostante sbandamenti e incrinature, l'esperienza dell'essere parlante venga ricomposto sul piano soggettivo, sul piano della cosiddetta "coerenza espressiva", del

¹⁵¹ Ivi, p. 493.

dominio dell'intelletto sulla pulsione o della coscienza come *voler-dire*, secondo l'idea che il linguaggio sia quel sistema entro cui il soggetto si *comprende*, si riflette; questo, è quanto Lacan vuole destituire.

Ma ripensare il rapporto tra soggetto e linguaggio non significa semplicemente negare che vi sia rappresentazione, che quanto la parola nomina non sia ancora la cosa *nominata* e dunque *rappresentata*; bensì vuol dire che quanto il linguaggio ha in serbo è un abisso ben più profondo di quello che il mondo della rappresentazione in qualche modo paventa e dischiude: è l'abisso di quel *nulla*, dell'*ex nihilo* cui abbiamo visto Lacan far ricorso a proposito della funzione inaugurale della parola piena.

Dire che il significato *non* è *nulla* al di fuori del significante che, per così dire, lo arpiona, significa presentare una dottrina del significante che investe il segno linguistico della possibilità di *presentare* qualcosa a partire da *nulla*, che anzi fa della parola in luogo di questa stessa provenienza, a partire dalla sua forma più radicale che è il *grido*.

Tutta la base della teoria lacaniana dell'alienazione del soggetto poggia su questo dato irriducibile che implica *l'indipendenza del significante* dal significato. A tal proposito quando Lacan parla di "materialità" del significante, nello specifico in relazione alla lettera in quanto "supporto materiale che il discorso concreto prende dal linguaggio"¹⁵², non fa altro che mettere l'accento sul fatto che il significante deve essere privato di qualunque riferimento a un'idealità precostituita. Il significante *sorella* prima di essere l'*anima* del concetto "*sorella*" è esso stesso un suono che non

¹⁵² Ivi, p. 490.

gode di alcuna anima, il che significa che di per sé il corpo letterale del significante *sorella* non ha alcun senso prima di prender posto accanto ad altri significanti, o in loro sostituzione, insomma prima che non sia coordinato a un sistema omogeneo che lo legittima. Il significante, così ridotto in ultima istanza alla sua semplice materialità, alla sua insignificanza, si determina per una sorta di "stupidità" letterale, una sorta di cieca carnalità vocale. Resta pertanto poco aderente allo spirito del pensiero lacaniano, quand'anche assai lucida e profonda, la critica che gli rivolge Derrida nel saggio *Il fattore della verità*¹⁵³ quando osserva come la materialità del significante in Lacan denoti il suo carattere ultimo e irriducibile, al punto che "se fosse divisibile potrebbe sempre perdersi per strada. Proprio contro questa perdita si erige l'enunciazione della 'materialità del significante', cioè della sua singolarità indivisibile'. *Tale materialità, dedotta da un'invisibilità che non si trova da nessuna parte, corrisponde di fatto ad una idealizzazione*"¹⁵⁴.

Nel significante così come lo pensa Lacan, stando all'ipotesi di Derrida, resterebbe così annidato quell'idealismo, ossia quel brandello di presenza indistruttibile, che marca e mette al riparo il processo di significazione dalla *differance*, ossia dalla divisibilità, dalla spaziatrice, dalla frammentazione introdotta dalla scrittura, dal corpo della lettera. Così il significante resterebbe nonostante tutto inscritto in quella modalità propria alla metafisica basata su un "logocentrismo" che privilegia di volta in volta il senso, l'idea, la

¹⁵³ J. Derrida, *Le Facteur de la vérité*, in *La carte postale*, Flammarion, Paris 1980; trad. it. di Zambon F., *Il fattore della verità*, Adelphi, Milano 1978 (1989).

¹⁵⁴ Ivi, p. 88.

presenza, la verità, il *nous*, il medesimo - in questo caso il significante come idealità del senso - eludendo ancora una volta la questione della differenza.

È pur vero e Derrida ha ragione: ciò che Lacan chiama materialità del significante è ancora la sua *idealità*, il suo tratto ultimo e irriducibile. Eppure, Lacan è ben consapevole - e in questo caso davvero *ante litteram* - di cosa significhi chiudere il significante nell'imbuto dell'idealità del senso. Nel *Seminario su La lettera rubata* - lezione, si noti, pronunciata il 26 aprile 1955, prima ancora di entrare nel cuore dell'analisi del racconto di Poe - Lacan sottolinea, cosa che peraltro non cesserà di fare in seguito, la *nullabilità* della lettera, intesa quest'ultima sia in quanto missiva nel caso specifico del racconto di Poe, sia metaforicamente come corpo del significante. E aggiunge:

Voi sapete [...] che il nostro proposito non è di confondere la lettera con lo spirito, anche quando la riceviamo pneumaticamente, e che ammettiamo molto bene che l'una uccide se l'altro vivifica, nella misura in cui il significante, forse cominciate a intenderlo, *materializza l'istanza della morte*¹⁵⁵. (Corsivo nostro).

Questa precisazione chiarisce l'orizzonte entro cui Lacan pensa il significante. Fin dai suoi primi scritti Lacan immagina il significante come quanto si oppone allo spirito, al senso, alla dimensione vivificante, puntuale della presenza e al sistema di opposizioni classico spirito/materia, natura/cultura, ecc. Esso è piuttosto già appartenente al sistema della traccia, già tutto interno all'*iscrizione* come

¹⁵⁵ J. Lacan, *Seminario su La lettera rubata*, in *Scritti*, cit., pp. 20-1.

possibilità di cancellazione che Lacan considera essere la cifra della natura del linguaggio umano. Quanto abbiamo visto a proposito del *fiat*, resta una premessa ineludibile se vogliamo comprendere tanto lo statuto del significante quanto la sua posizione rispetto a tutto ciò che chiamiamo *natura*. Niente si dà nel mondo del linguaggio se non come movimento di fuoriuscita dal nulla, come simultaneità ideale di presenza/assenza da cui appare il *fiat*. Perciò, tutta la dialettica che descrive il significante resta legata, all'interno del sistema della significazione, al movimento della *differenza* già a partire dall'opposizione fonematica, la qual cosa taglia i ponti con qualsiasi residuo sostanzialistico che identificherebbe nel significante il grado ultimo, il *sostrato* che fa da supporto materiale al senso, che esprime un significato.

Lo stesso dicasi in riferimento alla relazione stabilita da Derrida tra "lettera" e *phoné*. Lacan stabilisce già ne *L'istanza della lettera* (1957) che "questi elementi, scoperta decisiva della linguistica, sono i *fonemi*, in cui non va cercata una costanza *fonetica* [...] ma il sistema sincronico degli accoppiamenti differenziali necessari al discernimento dei vocaboli in una lingua data. Col che si vede che un elemento essenziale nella parola stessa era predestinato a colare in quei caratteri mobili che, Didot o Garamond miniscoli, presentificano validamente ciò che chiamiamo lettera, la struttura essenziale localizzata del significante"¹⁵⁶.

Riassumendo, da queste considerazioni si deducono due cose:

¹⁵⁶ Cfr. *L'istanza della lettera nell'inconscio o la ragione dopo Freud*, cit., p. 496.

1) Il significante non dipende dal significato. Infatti esso non risponde alla funzione di rappresentare un significato;

2) Il significante è la fonte del significato, di modo che quest'ultimo, in conformità alla teoria del *valore*, non sia nulla al di fuori del significante.

Non c'è, come abbiamo dimostrato, *anima* del segno linguistico, perché ogni significazione non fa che spostarsi e scivolare lungo ciò che Lacan, sulla scorta di Hjelmslev, chiama "catena significante".

La conseguenza del rovesciamento del rapporto tra significato e significante nei termini di separazione secondo l'algoritmo lacaniano S/s, *significante su significato*, modifica dunque non solo i rapporti tra i due elementi, ma instaura un regime di *dualità* dovuto alla funzione della sbarra in quanto separatrice dei due ordini sul piano della significazione.

Giacché il significante per sua natura anticipa sempre il senso, dispiegando in qualche modo davanti ad esso la sua dimensione. Come si vede a livello della frase quando s'interrompe prima del termine significativo: Mai io non..., È sempre..., Forse ancora... Essa non produce meno senso, anzi tanto più opprimente in quanto si accontenta di farsi attendere. [...] Si può dunque dire che nella catena del significante il senso *insiste* ma che nessuno degli elementi della catena *consiste* nella significazione di cui è capace in quello stesso momento. S'impone dunque la nozione di uno scivolamento incessante del significato sotto il significante¹⁵⁷.

Il flusso significante e il flusso del significato, a differenza dell'immagine delle sinuosità, dei due "reami fluttuanti" che ne dà Saussure all'inizio del capitolo IV del Corso, restano così divisi, il

¹⁵⁷ Ivi, p. 497.

significato non riducendosi alla mera relazione rappresentativa di un significante. Tra la massa del suono e la massa dei pensieri nell'ottica lacaniana non può più valere quella "pioggerella" che intercala la produzione di segni linguistici. Il segno *Sorella*, insomma, non vuol dire nulla finché non è posto in relazione diacronica (frastica) con altri segni che, in un certo senso, lo identificano per opposizione e contiguità semantica. E così, in una frase ogni significato, il concetto, non rimanda al significante che gli dà voce se non in virtù di un leggero spostamento, di una discrasia interna che fa sì che i due ordini non possano mai ritenersi pienamente allineati, giustificati in virtù di una sorta di parallelismo semantico.

In altre parole, Lacan ripensa la teoria del segno linguistico avendo in mente innanzitutto gli effetti del *lavoro onirico* del *motto di spirito*, dei *lapses*, ossia di tutte quelle formazioni inconsce che lavorano su rapporti fonematici, allitterazioni, giochi di parola concessi unicamente da una sfasatura che si apre tra significante e significato e nei quali è visibile come la corrispondenza biunivoca tra i due elementi salti del tutto.

È per questo che Lacan può affermare che il significante è *duplice* e *ambiguo*. Facendo ciò, infatti, i termini del problema si spostano dal piano della linguistica a quello, psicoanalitico e teoretico, di una teoria del significante come luogo in cui si producono gli effetti di quel "cedimento strutturale" che è il soggetto dell'inconscio. La psicoanalisi insegna infatti che la significazione non è mai lì dove appare, o meglio, che il senso di una frase, di un motto, di un sogno non si presenta mai del tutto svelato nella parola che lo esprime, ma

trova consistenza solo nel *passaggio a vuoto* che la parola testimonia di volta in volta.

Così, nell'esempio della frase interrotta, Lacan reperisce il tratto distintivo del significante: non c'è infatti corrispondenza biunivoca tra significante e significato, giacché il senso di un significante va ricercato sempre in un altro significante che si va ad aggiungere a quelli che lo precedono; il senso, insomma, appare *dopo*, e quand'anche anticipato, è sempre *a venire* - "Mai io non..." -, sempre *in anticipo* e nello stesso tempo *differito* lungo la catena significante.

2.2 SIGNIFICANTE E MANCANZA A ESSERE

Bisogna innanzitutto fare una considerazione: quando Lacan parla di significante non è solamente il significante del codice della linguistica moderna che ha in mente. Sicuramente, tutti i riferimenti al rapporto tra significante e significato, alla significazione, al *valore*, al senso, sono tratti dalla linguistica moderna, e in particolare da Saussure, Jakobson e Benveniste. Eppure, non va dimenticato che l'ordine significante viene pensato sempre all'interno di una teoria del soggetto dell'inconscio così come è emerso dal primo capitolo. Lacan, insomma, pensa a quelle formazioni inconsce individuate da Freud, che trovano nel significante il terreno adatto e lo strumento per offrirsi all'interpretazione analitica. Quanto dimostra l'inconscio, ancora una volta, è che il rapporto che il soggetto intrattiene con la parola ricopre un campo più vasto della pulsione, o meglio che tutto ciò che avviene all'interno della psiche

| implica un determinato uso del linguaggio come supporto materiale, significante. Se c'è una novità lacaniana, essa consiste proprio nel prelevare dalla linguistica quegli elementi che, una volta riformulati, risultano poi inscindibili da un'indagine sulla psiche in un primo tempo esclusa. In sintesi, il linguaggio (se si vuole, inteso genericamente come lingua + parola), secondando l'impulso fornito da Heidegger, rappresenta un elemento indissociabile dal soggetto, anzi l'unico ambito "originario" in cui possa apparire qualcosa come il soggetto. Il soggetto è lì dove si parla, nell'articolazione del significante che altrimenti non sarebbe nulla; è solo perché c'è linguaggio - linguaggio articolato, segno, significante, significato, senso, leggi della retorica - che nel soggetto si struttura qualcosa come la psiche - coscienza, desiderio, pulsione, inconscio.

Nel momento in cui Lacan sottolinea l'evanescenza del significato, la sua inesistenza al di fuori del significante a cui rimanda, riprende una preoccupazione propria della linguistica strutturale già presente in Jakobson e Benveniste. Solamente, Lacan sposta i termini del problema su un piano filosofico, il cui esito è il rovesciamento della nozione di soggetto alla luce della scoperta dell'inconscio.

Si può allora comprendere perché, allorquando afferma che "il significante rappresenta un soggetto per un altro significante" Lacan non faccia altro che articolare l'apparato concettuale della linguistica intorno alla questione dell'essere del soggetto.

Secondo questa prospettiva, direi che *il significante rappresenta il soggetto per un altro significante* significa affermare due cose almeno: che il soggetto occupa la stessa posizione del

significato, ossia non è *nulla* al di fuori del rimando (S_2 nell'algebra lacaniana) in cui è iscritto; e che Lacan ha in mente un soggetto assoggettato al significante, "spossessato di ogni voler dire e di ogni padronanza del linguaggio, che parla in lui, piuttosto che esser parlato".¹⁵⁸ Altresì, viene ad affermarsi l'idea che il significante *rappresenta*, ossia che la barra di divisione tra significante e significato non omette la rappresentazione come elemento proprio del linguaggio. Su questo per Lacan non c'è da farsi illusioni: il linguaggio è rappresentativo, instaura l'ordine del senso in luogo di quello dell'essere, inteso come pienezza chiusa, assoluta presenza. Ma allora, che sorta di rappresentazione è mai quella istituita da un significante così inteso?

Semplicemente, risponde Lacan, il significante (non) rappresenta nulla. O meglio, il significante rappresenta quel *niente* che il soggetto patisce una volta sottomesso alle leggi della parola. Un significante, *in sé*, non vuole nulla, cioè, non vuol-dire nulla. E ancora: non esiste un *in sé* del significante, perché la significazione agisce nel coordinamento dei significanti tra loro. L'unica differenza è che Lacan accorda al soggetto il posto evanescente del significato, gli assegna il posto reso vacante oltre la barra, una volta introdotta cioè la scissione all'interno del segno linguistico. Ma se così stanno le cose allora il soggetto non è altro che quel *nulla* che il significante può rappresentare di volta in volta, quel significato che risulta, *senza consistervi*, dall'operazione differenziale della significazione.

¹⁵⁸ Cfr, M. Borch-Jacobsen, *Lacan, il maestro assoluto*, cit., p. 223.

L'effetto di linguaggio è la causa introdotta nel soggetto. Grazie a tale effetto egli non è causa di se stesso, ma porta in sé il verme della causa che lo scinde. Perché la sua causa è il significante senza il quale non ci sarebbe alcun soggetto nel reale. Ma questo soggetto è ciò che il significante rappresenta, e il significante non sa rappresentare niente che per un altro significante: cui si riduce allora il soggetto che ascolta. Dunque al soggetto non si parla. C'è chi parla, *ça parle*, di lui, ed è lì che egli si apprende, e tanto più in quanto, prima di sparire come soggetto sotto il significante che diviene per il solo fatto che c'è, *ça*, chi si rivolge a lui, egli non era assolutamente nulla. Ma questo niente, questo *rien*, si regge sul suo avvento, ora prodotto dall'appello rivolto nell'Altro al secondo significante¹⁵⁹.

In questo splendido passaggio Lacan sintetizza quanto accade al soggetto una volta irretito nel significante. Non è infatti questione di sapere se il significante rappresenti o meno qualcosa. Il linguaggio sorge nella rappresentazione, instaura la rappresentazione come *spazio* che separa il soggetto dalla sua essenza, come limite tra il nulla e la nominazione. Quel che conta, è comprendere che il soggetto appartiene alla stessa logica del significante che implica l'evanescenza non sanabile in cui esso "si apprende" perché sottoposto all'ordine del significante. Quello che Lacan chiama insomma soggetto non è altro che l'effetto della *delusione* che il linguaggio crea ed alimenta di fronte alla domanda "chi sono?".

¹⁵⁹ J. Lacan, *Posizione dell'inconscio*, in *Scritti*, cit., pp. 838-9.

Come abbiamo visto in precedenza, se c'è linguaggio allora non c'è essere; l'ordine del senso si oppone all'ordine dell'essere. La conseguenza è la nascita del soggetto come risultato di un'operazione alienante in cui ne va del suo essere. Ma non ci sarebbe alienazione se non fosse in primis alienazione *nel* linguaggio. L'esperienza della Parola resta un'esperienza alienante nella misura in cui tutta la struttura del linguaggio si articola di fronte alla barra che separa il significato dal suo significante. Ed è in virtù di questa articolazione che il soggetto viene ad occupare quel luogo vacante all'interno dell'essere, "questo *rien*" a cui costantemente è rimandato allorquando prova a significarsi, *rien* che lo inchioda al linguaggio e in cui consiste la logica stessa del rinvio come logica differenziale dell'articolazione del significante. Tutto ciò che si determinerà successivamente - desiderio, pulsione, domanda, fantasma - avrà in questa premessa la sua condizione eminente, la sua origine: nell'assunto che il linguaggio è quanto *ci delude*, non occasionalmente, bensì *costitutivamente*. E in cosa ci delude? Nella possibilità di formulare la domanda "chi sono?" e nell'impossibilità, allo stesso tempo, di reperire una risposta, nell'ostacolo che il linguaggio presenta verso ogni appello all'essenza, all'essere. Sottolineare la dimensione rappresentativa del linguaggio non vuol dire così altro che segnalare la distanza, la differenza, e altresì la *spaziatura* che divarica il soggetto dal suo essere. Indipendentemente dal significante *maître* che viene a suturare e ricucire di volta in volta il soggetto dalla sua divisione, resta il dato irriducibile che il linguaggio non può, in virtù di quanto detto, ricoprire - se non in termini illusori - l'ordine

dell'essere dal quale esso stesso estromette. Il segno linguistico inaugura quella dimensione rappresentativa e al contempo *abissale* che lacera dalla vita vivente, che vela la Cosa della vita, che spezza l'unità della sintesi di senso e presenza.

"Il fondamento di questa ambiguità del significante è in quella frattura originale della presenza che è inseparabile dall'esperienza occidentale dell'essere e per la quale tutto ciò che viene alla presenza, viene alla presenza come luogo di un differimento e di un'esclusione, nel senso che il suo manifestarsi è, nello stesso tempo, un nascondersi, il suo esser presente un mancare"¹⁶⁰. Quanto Agamben afferma in questo passo corrisponde esattamente a ciò che Lacan sostiene circa il significante: il movimento stesso della significazione nasce dalla condizione di presenza/assenza inaugurata dal segno linguistico. "Significare" - ma si dovrebbe dire "parlare" - è rappresentare, ossia testimoniare dell'originaria coappartenenza della presenza e dell'assenza.

Ricapitolando, l'idea di segno fino a Saussure viene assunta come unità - doppia, stando a Saussure - di significante e significato, in modo che il significante sia interpretato come la "forma" che esprime senza residui il significato, il "contenuto", risolvendosi interamente in esso. Tale concezione del segno linguistico conferma e garantisce il fondamento dell'interpretazione occidentale, "metafisica", dell'essere come presenza: in termini linguistici infatti, l'oblio dell'Essere, come oblio del "differimento originario della presenza",¹⁶¹ corrisponde alla negazione della barriera che secondo il grafo di Lacan separa il significante dal

¹⁶⁰ G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino 1977, 1993 e 2006, pp. 160-1.

¹⁶¹ Ivi, p. 162.

significato, S/s. "La posizione primordiale del significante e del significato come ordini distinti e inizialmente separati da una barriera resistente alla significazione", come afferma Lacan ne *L'istanza della lettera*, pone appunto l'accento sulla scissione originaria della forma dal contenuto, o meglio, sottolinea uno dei problemi cruciali della cultura filosofica occidentale, e cioè l'aver pensato di unire ciò che è in sé diviso, facendo del segno linguistico l'espressione diretta, quand'anche traslata, di ciò che originariamente si dà come pienezza e presenza. Il significante rappresenta il significato, la forma il contenuto, l'apparenza e l'essere sono uniti nel simbolo. Heidegger bollerebbe tutto questo come "metafisica" e Lacan, nell'apportare la sua correzione alla nozione di segno linguistico, non fa altro che ricondurre la riflessione sul linguaggio su quella frattura, da sempre obliata, che inaugura la possibilità stessa del "significare" come memoria di questo oblio.

Dal punto di vista del significare la metafisica non è che l'oblio della differenza originaria tra significante e significato. Ogni semiologia che ometta di chiedersi perché la barriera che fonda la possibilità del significare sia essa stessa resistente alla significazione, falsifica per ciò stesso la sua intenzione più autentica. [...] Che il rapporto indicato dalla barriera sia concepito infatti come una sostituzione convenzionale o come l'amorosa stretta estetica della forma e del significato, in entrambe le ipotesi resta in ombra proprio la scollatura originale della presenza sul cui abisso si insedia la significazione e la domanda che resta taciuta è proprio l'unica che avrebbe dovuto essere formulata, e cioè: 'perché la presenza è in tal modo differita e spezzata,

che qualcosa come «la significazione» diventa anche soltanto possibile'¹⁶².

Ma "significare" è parlare. Quando Lacan introduce il suo algoritmo S/s opera al contempo una rimozione della rimozione che ha caratterizzato la riflessione sul linguaggio propria della metafisica: la rimozione della differenza originaria tra significante e significato, ovvero, sul piano ontologico, l'affermazione che linguaggio ed essere non condividono lo "stesso" senso. Parlare dell'essere significa *parlare* dell'essere. Il cambiamento di accento riapre la questione del linguaggio su quel niente di provenienza da cui fuoriesce il *fiat*. Quando Lacan afferma che il senso è quanto interviene per estromettere il soggetto dalla pienezza dell'essere, quando cioè introduce "l'azione letale" del significante, la sua *vis* alienante, se così si può dire, non fa altro che ribadire in termini ontologici la naturale conseguenza di ciò che appare in termini linguistici, e cioè che il significante non rappresenta il significato univocamente, ma lo rappresenta per un altro significante - ragion per cui non esiste significazione dell'essere, non esiste di fatto chiusura della significazione, essendo l'essere del linguaggio già da sempre lacerato dal fatto della parola.

La questione dell'essere insomma, in quanto questione, è già sempre adombrata dal linguaggio. Ecco perché Lacan distingue i due ordini, quello del senso, relativo al linguaggio, e quello dell'essere, relativo al godimento mitico, alla pienezza originaria quanto ideale. Il linguaggio non rappresenta l'essere, né vi allude, né ancora indica la sua assenza: esso non fa

¹⁶² Ivi, pp. 162-3.

che aprire nell'essere la *questione* dell'essere del soggetto come *mancanza*. È questa legge fondamentale del significante. Il che, ancora una volta, è ben lontano dal dire che il linguaggio sia in un certo senso *mancante*, che quanto le parole, in fin dei conti, nominano sia ben poca cosa. Il problema del linguaggio ricade piuttosto tutto sul soggetto. In quanto soggetto *parlante*, "*parlante*" in quanto rimandato alla dimensione dell'Altro come luogo della parola e al contempo della sua questione, il soggetto è giocoforza chiamato a rendere conto del suo *rien*, del nulla di cui la parola gli fa dono, di quel nulla da cui proviene il suo nome, l'assegnazione di un nome proprio. In tal senso l'alienazione non è un mero passaggio, un momento dialettico; l'alienazione significante, così come l'abbiamo articolata, resta l'elemento costitutivo della soggettività stessa perché fondata sulla *mancanza a essere*. Dire che il soggetto è sottomesso al significante¹⁶³ significa dire che soggetto si trova ad occupare, in quanto alienato, diviso, il posto del significato, trovandosi "rappresentato da un significante per un altro significante", di modo che risulti che, al di fuori di questo scivolamento, del soggetto non ne sia *nulla*.

In sostanza, la vera portata teorica introdotta da Lacan sta tutta nello spostamento di orizzonte inaugurato dall'introduzione del soggetto *tout court* nella logica del significante. La riflessione sul linguaggio investe la parola come esperienza del soggetto sullo sfondo della sua *mancanza a essere*; il che significa introdurre la questione nel cuore stesso della possibilità stessa da parte di ogni essere parlante di strutturare la propria esperienza, e

¹⁶³ Cfr. J. Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio in Freud*, in *Scritti*, cit. p. 808.

dunque il desiderio. Da questo punto di vista, il linguaggio è un'esperienza, è l'esperienza stessa della soggettività, ma altresì della mancanza in cui questa esperienza si consuma allorché votata a significarsi. Sarebbe dunque un errore, e un'ingenuità, ridurre la tesi secondo cui "il significante rappresenta il soggetto per un altro significante" all'affermazione che l'uomo, la vita, sono privi di senso, in balia di una significazione sempre sfuggibile. Si tratta piuttosto di capire che se l'ambito del senso non completa quello dell'essere è perché c'è il linguaggio come esperienza del *manque*. Parlare è mancare.

Se così stanno le cose, la posta in gioco allora è in quel *rien* cui continuamente è ricondotto il soggetto parlante, l'*ex nihilo* da cui proviene ogni rappresentare. Parlare diventa così la condizione invalicabile dell'esperienza di questo *rien*.

La portata del pensiero lacaniano è tanto più sorprendente se la si paragona alle questioni sollevate dal più grande poeta tedesco del dopoguerra: Paul Celan. Non è possibile in questa sede affrontare tutti i problemi che la poetica di Celan solleva relativamente all'idea di linguaggio e, soprattutto, all'Altro in quanto orizzonte lacerato del fare poetico. Eppure, quasi a saldare una riflessione comune seppur assai distante sul piano delle mire, al fondo della sua poesia, come è ben noto ai suoi interpreti, Celan pone l'esperienza della lingua come testimonianza della singolarità assoluta del poema. Singolarità che è sì la sua *data*, il suo tempo, "l'aria che ci tocca respirare", ma che appartiene tutta al linguaggio, e non ha altro se non il linguaggio da cui attingere materia, consistenza. Ma allo stesso tempo, l'"irripetibile e puntuale

presente" del poema, lungi dal chiudersi nell'unità del suo presente, testimonia hegelianamente della forza insista in ogni contraddizione, e dunque, dell'Altro a cui questa puntualità resta votata: "In questa immediatezza e contiguità il poema consente che abbia voce quanto, all'Altro, è più proprio: ossia il suo tempo"¹⁶⁴. L'Altro, in quanto luogo della Parola per eccellenza, in Celan si presenta secondo la stessa contraddizione della presenza/assenza, rende impossibile e allo stesso tempo vero il poema, lo rende unico e lacerato, lo *data*, lo iscrive nel tempo. Ovunque, nella poesia di Celan, è possibile rintracciare questa esperienza dell'Altro, esperienza della *mancanza* che incatena i nomi alla necessità, alla puntualità della loro apparizione. Celan, come Lacan, ha compreso, e testimoniato in senso forte, quanto la dimensione del linguaggio sia nel suo fondo "patetica", e cioè dimorante nell'esperienza del *rien*, di quella frattura che il linguaggio inaugura.

Noi un Nulla
 Fummo, siamo, reste-
 remo, fiorendo:
 la rosa del Nulla
 la rosa di Nessuno¹⁶⁵

2.3 PULSIONE E SIGNIFICANTE. LA *VORSTELLUNGREPRÄSENTANZ*

¹⁶⁴ P. Celan, *La Verità nella poesia*. "Il Meridiano" e altre prose, tr. it. di G. Bevilacqua, Torino, Einaudi, 1993, p. 16-7.

¹⁶⁵ P. Celan, *La rosa di nessuno*, in *Poesie*, trad. it. G. Bevilacqua, Mondadori Meridiani, Milano 1998, p. 379. Per quanto riguarda il tema dell'esperienza e della *data*, si vedano rispettivamente P. Lacoue-Labarthe, *La poésie comme expérience*, Christian Bourgois Editeur, Paris 1997; e J. Derrida *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Galilée, Paris; tr. it., Scibilia G., *Schibboleth per Paul Celan*, Gallio, Ferrara 1991.

Nel Progetto di una psicologia, testo del 1895, Freud mette a punto una concezione della psiche dal punto di vista energetico, quantitativo, analizzando il meccanismo dei processi psichici secondo un modello neurologico. Lacan, nel seminario *L'etica della psicoanalisi*, affronta una rilettura di quest'opera con l'intento di mostrare, in un quadro che privilegia la dimensione dell'etica, in che modo già in questo lavoro si configurino le principali intuizioni del padre della psicoanalisi e in che modo l'esperienza umana sia tutta interna a un conflitto polarizzato tra piacere e realtà, ossia giocato all'interno dei due ordini che dominano l'accadere psichico: il principio di piacere e il principio di realtà.

Il problema che si pone Freud in questo testo può essere così riassunto: come fa il sistema nervoso a mantenere basso e costante il livello di energia che lo investe, senza assecondare al contempo la sua originaria tendenza all'inerzia e cioè alla riduzione del livello di energia pari a zero secondo il *principio di piacere*, cosa che condurrebbe inevitabilmente alla morte? Come è possibile in sostanza il rapporto con la realtà che circonda il soggetto?

Innanzitutto, ci dice Freud, nell'apparato psichico vanno distinte due funzioni: quella primaria e quella secondaria. *La funzione primaria* consiste nella *scarica*, e cioè nel servirsi da parte del sistema nervoso di una data quantità Q • acquisita da scaricare lungo gli apparati muscolari, al fine di mantenersi privo di stimoli.

La funzione secondaria riguarda invece gli stimoli endogeni, provenienti "dall'elemento somatico" e dunque implica la *risposta* da parte del sistema

nervoso al vissuto¹⁶⁶. A tali stimoli appartengono i bisogni fondamentali: fame, respirazione, sessualità. Essi sono ineludibili, ossia non si può fuggire dinanzi ad essi. Quando Freud introduce questa funzione vuol mostrarci come la pressione che l'organismo subisce interagendo con l'esterno costringa il sistema nervoso a configurarsi verso una risposta, piegandosi a ciò che viene chiamato una "risposta specifica", ossia indipendente dalle $Q\cdot$ endogene di cui dispone.

Su questa base, Freud introduce una prima suddivisione dell'apparato psichico, che prefigura, sebbene secondo un disegno neurofisiologico, le successive strutturazioni che organizzeranno la psiche. Vi sono così tre tipi di neuroni su cui la $Q\cdot$ agisce: i neuroni ϕ , ψ , ω . Il sistema dei neuroni ϕ è detto *permeabile*, concerne quei neuroni che non offrono resistenza al passaggio di $Q\cdot$. Essi "soddisfano alla funzione della percezione"¹⁶⁷, e sono in sostanza terminazioni nervose a livello somatico. I neuroni ψ raggruppano invece i neuroni *impermeabili*, "che offrono resistenza e trattengono $Q\cdot$, i quali sono i veicoli della memoria e presumibilmente anche dei processi psichici in genere"¹⁶⁸. Per quanto riguarda il sistema ω , esso riguarda propriamente la coscienza, e cioè la trasmutazione della quantità $Q\cdot$ in qualità, ossia in sensazione. Per quanto riguarda quest'ultimo sistema, bisogna precisare che esso non va collocato su un piano mediano tra neuroni ψ e quelli ϕ , quanto piuttosto in una posizione isolata¹⁶⁹.

¹⁶⁶ S. Freud, *Progetto di una psicologia*, cit., p. 202.

¹⁶⁷ *Ivi* p. 205.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ Per un approfondimento della questione si veda il bel saggio di B. Moroncini, R. Petrillo, *L'etica del desiderio. Un*

I neuroni ω ricevono $Q\bullet$ da Ψ e la ammortizzano, per così dire, la smorzano¹⁷⁰. Tali neuroni sono sensibili a ciò che Freud definisce l'aspetto temporale dell'eccitazione proveniente da Ψ , e cioè al *periodo*. Essi insomma coprono la possibilità da parte della psiche di distinguere tra un'eccitazione proveniente dalla realtà e un ricordo, fornendo dei *segni di qualità*.

Adesso, sul piano inconscio, e dunque relativamente ai neuroni Ψ , in questa fase governa un principio che, forzando un po', possiamo chiamare *principio di inerzia-piacere*, il quale regola il sistema nervoso verso la scarica, ossia all'abbassamento della tensione interna, tendenzialmente assoluta. Ma ciò che Freud nomina in questa fase *funzione primaria*, e cioè la scarica completa di fronte all'eccitamento, è in effetti solo una tappa ideale. L'urgenza della vita (*Not des Lebens*), la complessificazione dell'apparato nervoso, i bisogni primari sorti a contatto con la realtà - la fame, la respirazione, la sessualità -, costringono il sistema nervoso a reagire e a difendersi dai continui flussi di $Q\bullet$ che giungono da una sorta di esterno somatico. Di fronte al *Not des Lebens* non basta infatti applicare il semplice circuito di deflusso per mantenere costante (pari a zero, al limite) il livello di tensione interna. I

commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan, Cronopio, Napoli 2007, pp. 79-117.

¹⁷⁰ Scrive Freud: "Nella percezione i sistemi ϕ e Ψ agiscono insieme; vi è però un processo psichico che si attua certamente solo in Ψ : la riproduzione o ricordo, e questo processo è, in generale, *privo di qualità*. Il ricordo, di norma, non comporta nulla del carattere proprio della qualità percettiva. Perciò dobbiamo avere? il coraggio di ammettere che vi sia un terzo sistema di neuroni (che potrebbero essere chiamati ω , forse), i quali vengono eccitati insieme agli altri durante la percezione, ma non durante la riproduzione, e i cui stati di eccitamento determinano le diverse qualità, cioè sono *sensazioni coscienti* (*Ivi*, p. 214).

neuroni Ψ sono in un certo senso obbligati al trattenimento di una certa quantità di $Q\bullet$, di una *provvista* (*Vorrat*) per soddisfare l'urgenza vitale, per non soccombere alla sua pressione e strutturare una risposta. "Fin dall'inizio il principio di inerzia è interrotto da un'altra circostanza. [...] Il sistema nervoso riceve stimoli dall'elemento somatico stesso - stimoli endogeni - che devono essere anch'essi scaricati. Questi hanno origine nelle cellule del corpo e determinano i bisogni fondamentali: fame, respirazione, sessualità. L'organismo non può sfuggirli come invece fa con gli stimoli esterni; [...] essi cessano soltanto in particolari condizioni, che devono realizzarsi nel mondo esterno, per esempio il bisogno di nutrimento. Perché si produca un'azione del genere che merita di essere chiamata "specifica", è necessario uno sforzo indipendente dalle $Q\bullet$ endogene e in genere maggiore, perché l'individuo è sottoposto a certe condizioni che si possono definire come *l'urgenza vitale*. Di conseguenza il sistema nervoso è costretto ad abbandonare la sua tendenza originaria all'inerzia [...] e imparare a mantenere una scorta di $Q\bullet$ sufficiente a soddisfare le esigenze di un'azione specifica"¹⁷¹.

L'*azione specifica* interrompe l'inerzia, introducendo un regime in cui per la prima volta compare qualcosa come la ricerca del soddisfacimento attraverso un oggetto che procura piacere. Tocca così ai neuroni Ψ , ossia a un piano propriamente inconscio, pulsionale (sebbene Freud non parli ancora di pulsione), articolare questa risposta in cui consiste l'*azione specifica*. Al circuito del semplice deflusso si sostituisce così l'articolazione attraverso

¹⁷¹ Ivi, p. 203.

Bahnungen, che altro non sarebbero se non un sistema di *facilitazioni* tra neurone e neurone venutosi a creare con il passaggio della scarica di $Q\bullet$. Tale passaggio, infatti, si trova a dover vincere delle resistenze che incontra lungo il suo percorso. Una volta abbattute, si forma allora in sostituzione una via di accesso, un *tracciato* che Freud chiama appunto *Bahnung*, tradotto in genere con *facilitazione*.

Siamo su un piano primordiale dell'organizzazione della psiche, e la nozione di *Bahnung* è essenziale per comprendere cosa intenda Lacan con inconscio. Innanzitutto, Lacan non approva la traduzione che ne viene data in francese: *facilitation*. Preferisce tradurre *Bahnung* con *tracciato*, *concatenazione* o *articolazione*, poiché a suo avviso si tratta piuttosto della "costruzione di una via di continuità, una catena, significante, dal momento che Freud dice che con l'evoluzione dell'apparato Ψ la quantità semplice viene rimpiazzata dalla quantità più la *Bahnung*, ossia la sua articolazione"¹⁷². E chiaro che ciò che ha in mente Lacan è la catena significante inconscia. Come abbiamo visto, perché si attivi un'azione specifica occorre una scorta, un quanto di energia disponibile da investire. La *Bahnung* non è altro che il sistema di ripetizione del percorso che il quantum di energia deve seguire in modo da ritrovare di volta in volta l'oggetto del soddisfacimento.

La *Bahnung* è in sostanza l'articolazione di tracce mnestiche a seguito di un investimento di $Q\bullet$ dovuto a una eccitazione endogena o esogena. Da adesso in poi la via è tracciata, e ciò significa che ogniquale volta si abbia un aumento di tensione corrispondente al quel determinato stimolo, l'apparato evocherà l'immagine

¹⁷² J. Lacan, *Seminario VII. L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 48.

motoria che si è andata a fissare nei neuroni Ψ investiti. "Se lo stato di *tensione* o di *desiderio* si ripresenta" la scarica può ripartire, attivando l'immagine mnestica originaria. "Non dubito", conclude Freud, "che questa attivazione operata dal desiderio produrrà in prima istanza qualcosa di uguale a una percezione: cioè, un'*allucinazione*"¹⁷³.

L'articolazione della *Bahnung* implica un sistema complesso in cui alle rappresentazioni inconsce viene legato il reperimento di quei segni che fanno sì che sia possibile ritrovare l'oggetto in grado di placare il bisogno e allentare la morsa della tensione interna. Esso inaugura il momento in cui la *manca* fa la sua apparizione sul piano dei bisogni, ossia il momento del reperimento dell'oggetto del soddisfacimento. Ma questo non significa che un simile ritrovamento avvenga, o che la soddisfazione del bisogno vada a segno. Quello che conta, ed è ciò che Lacan sottolinea, è che a partire da questa articolazione inconscia della *Bahnung*, e dietro ciò che Freud chiama *azione specifica*, emerge il tema dell'oggetto ritrovato. Con sistema dell'azione specifica si tratta per il soggetto di ritrovare la "strada della soddisfazione"¹⁷⁴. Questa strada è già originariamente sbarrata, ossia iscritta in una dimensione della perdita. È così che viene inaugurata la *beanza* in cui trova sede a livello inconscio il sistema della rappresentazione attraverso cui il soggetto articola la pulsione e il suo adeguamento alla realtà.

¹⁷³ Cfr. S. Freud, *Progetto di una psicologia*, cit., p. 224.

¹⁷⁴ B. Moroncini, R. Petrillo, *L'etica del desiderio*, cit., p. 82.

L'importante è che tutto quel che avviene qui presenta il paradosso di ritrovarsi nel luogo in cui regna il principio dell'articolazione per mezzo della *Bahnung*, che è anche il luogo in cui si produce tutto il fenomeno allucinatorio della percezione, della falsa realtà a cui è in definitiva predestinato l'organismo umano. È in questo stesso luogo che si formano, e in modo inconscio, i processi orientati e dominati dalla realtà, in quanto si tratta per il soggetto di ritrovare la strada della soddisfazione. [...] C'è un grande sistema dietro a questa *spezifische Aktion*, infatti essa non può corrispondere che all'oggetto ritrovato¹⁷⁵.

La relazione tra soggetto e realtà è così una relazione in perdita. In tal senso, il *tracciato*, *Bahnung*, non è che la concatenazione tra neuroni investiti, una concatenazione di memoria, un rapporto tra immagini mnestiche attraverso cui si organizzano i primi nuclei di *Vorstellung* attraverso i quali il soggetto entra in relazione con la realtà del suo bisogno. Ma originariamente c'è separazione, distanza. Tutto ciò che inerisce al reperimento dell'oggetto nella realtà è fondato su una inaugurale vacillazione dell'organismo la cui risposta è, sul piano inconscio, cioè a livello puramente energetico, l'organizzazione della *spezifische Aktion*.

In sintesi, di fronte alla pressione della vita, al *Not des Lebens*, l'apparato psichico sostituisce al semplice circuito di deflusso e scarica, un sistema di costanti, basato su *Bahnungen*, ovvero su tracciati che altro non sono se non trascrizioni, iscrizioni, tracce mnestiche tra loro concatenate e attraverso cui si scarica la quantità di eccitazione. Al vuoto aperto nel soggetto dalla realtà si sostituisce un sistema di

¹⁷⁵ Cfr. S. Freud, *Progetto di una psicoanalisi*, cit., p. 63.

tracce, un rudimentale ordine simbolico organizzato intorno a quelle che Freud più tardi chiamerà *rappresentazioni di cose*. Nella sua rilettura dell'*Entwurf*, questo sistema Lacan lo situa tra percezione e coscienza, ossia prima che la parola venga a legarsi alle rappresentazioni attraverso cui fluisce la pulsione e si regola il principio di piacere. È qui, insomma, che Lacan ravvisa la catena significante inconscia, ovvero il sistema delle *Sachvorstellungen*. Tra percezione e coscienza, tra i neuroni φ e i neuroni ω , mediana tra l'impressione grezza proveniente dal mondo e la parola articolata che appare nella coscienza.

In altre parole, l'elaborazione che da una significazione del mondo ci fa progredire a una parola che può formularsi, la catena che va dall'inconscio più arcaico alla forma articolata della parola nel soggetto, tutto ciò avviene tra *Wahrnehmung* e *Bewusstsein* come si dice tra cuoio e carne. [...] In altri termini, è proprio nella misura in cui la struttura significante si interpone tra la percezione e la coscienza che l'inconscio interviene e che interviene il principio di piacere non più come *Gleichbesetzung*, come funzione di mantenimento di un certo investimento, ma in quanto concerne le *Bahnungen*¹⁷⁶.

E ancora, qualche pagina dopo:

È tra percezione e coscienza che si inserisce ciò che funziona a livello del principio di piacere. E cioè che cosa? - i processi di pensiero nella misura in cui regolano per mezzo del principio di piacere l'investimento delle *Vorstellungen*, e la struttura in

¹⁷⁶ Cfr. J. Lacan, *L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 51.

cui l'inconscio si organizza, la struttura in cui la parte sottostante dei meccanismi inconsci precipita per flocculazione, costituendo così il grumo della rappresentazione, ossia qualcosa che ha la stessa struttura - è il punto su cui insisto - del significante. Non si tratta allora semplicemente di *Vorstellung*, ma, come Freud scrive più tardi nel suo articolo sull'*Inconscio*, di *Vorstellungrepräsentanz*, il che fa della *Vorstellung* un elemento associativo, combinatorio. Perciò, il modo della *Vorstellung* è già organizzato secondo le possibilità del significante come tale¹⁷⁷.

Se non ci fosse *Vorstellung*, se i neuroni Ψ non incamerassero *tracce delle cose* indicando una via per il soddisfacimento dei bisogni, per il reperimento dell'oggetto nella realtà, se in sostanza il sistema Ψ non fosse fondamentalmente strutturato da *elementi significanti* in grado di legarsi alle rappresentazioni verbali fornite dai neuroni ω in modo da attivare processi coscienti, tutto l'apparato nervoso crollerebbe sotto i colpi del *Not des Lebens*. L'idea lacanaiana che "l'inconscio è strutturato come un linguaggio" trova qui la sua origine. E quando, diversi anni dopo, Freud introdurrà la distinzione tra *Sachvorstellungen*, inconsce, e *Wortvorstellung*, preconscie, è alle premesse raccolte nell'*Entwurf* che bisogna rifarsi.

Nel passo di Lacan appena citato vi è un termine, *Vorstellungrepräsentanz*, assente nell'*Entwurf* e che merita una considerazione a parte se vogliamo comprende appieno cosa sia la "struttura del

¹⁷⁷ Ivi, p. 76.

significante" di cui parla Lacan e altresì arrivare a inquadrare il tema di *das Ding*.

Bisogna dunque fare un passo avanti e prendere in considerazione gli scritti di *Metapsicologia* del 1915, in cui Freud affronta il concetto di *pulsione*¹⁷⁸. Senza entrare nello specifico di una complessa questione che ci condurrebbe lontano dalla nostra analisi, basti sapere che quando Lacan accenna alla *Vorstellungrepräsentanz* è al tema della pulsione che pensa in primo luogo, al *Trieb* in quanto nozione che annoda nello stesso tempo tanto il piano istintuale, ossia il processo di articolazione della scarica per il raggiungimento della soddisfazione del bisogno, quanto la più complessa questione della rappresentazione come concatenazione delle tracce mnestiche sul piano inconscio.

"La pulsione", dirà Freud nel saggio *Pulsioni e loro destini*, "ci appare come un concetto limite tra lo psichico e il somatico, come il rappresentante psichico degli stimoli che traggono origine dall'interno del corpo e pervengono alla psiche, come una misura delle operazioni richieste alla sfera psichica in forza della sua connessione con quella corporea"¹⁷⁹. La nozione di pulsione non sarebbe possibile se non nel quadro che abbiamo descritto riguardo al sistema dei neuroni Ψ : essa è infatti uno stimolo proveniente dall'interno dell'organismo, una forza costante, che si modella sulla base del soddisfacimento del bisogno introdotto dall'urgenza della vita. Ma, allo stesso tempo, in essa converge in maniera prepotente tutto quell'universo ideativo,

¹⁷⁸ È nel 1905, nei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, che Freud introdurrà la nozione di *pulsione*, *Trieb*, la spinta come fattore quantitativo economico. Sul termine *Trieb* e la sua traduzione si veda J. Lacan, *L'etica della psicoanalisi*, cit., pp. 139-43.

¹⁷⁹ S. Freud, *Metapsicologia*, op. cit., p. 17.

rappresentazionale, che introduce l'elemento significante nell'inconscio. Anzi, in un certo senso una pulsione risulta impensabile se non la si articola intorno a un minino di *significazione* che l'accompagna. Non a caso, quando Freud introduce il termine *Vorstellungrepräsentanz* lo fa sempre in relazione ad aspetti che concernono direttamente la pulsione: si veda, ad esempio, un brano del saggio *L'inconscio* dove Freud esplicitamente afferma che una pulsione non può mai diventare oggetto della coscienza, ma "solo l'idea che la rappresenta lo può. Se la pulsione non fosse ancorata a una rappresentazione o non si mantenesse sotto forma di uno stato affettivo, non potremmo sapere nulla di essa. E quando parliamo di un moto pulsionale inconscio [...] ci riferiamo certamente a un moto pulsionale la cui rappresentanza ideativa (*Vorstellungrepräsentanz*)¹⁸⁰ è inconscia"¹⁸¹.

A livello inconscio, ossia laddove agiscono le pulsioni, non vi è una dimensione in cui l'energia psichica circola liberamente, sciolta, secondo quel modello caricaturale che vede nell'inconscio un

¹⁸⁰ Il termine *Vorstellungrepräsentanz* viene comunemente tradotto con "rappresentanza ideativa" o "rappresentante ideativo". *Repräsentanz* è una parola di origine latina, e secondo quanto suggerisce l'*Enciclopedia della psicoanalisi* di Laplanche e Pontalis, esso significa propriamente "delegazione". Si tratta in ogni caso di un termine assai complesso con il quale Freud cerca di sottolineare l'aspetto bivalente della pulsione: il suo essere al contempo parte dello psichico e del somatico. L'ordine della *Vorstellungrepräsentanz* costituisce in sostanza il piano ideativo e dunque rappresentativo attraverso il quale le pulsioni esistono nell'inconscio. Una prima apparizione del termine in Freud lo abbiamo nel saggio *La rimozione*, in cui a proposito della rimozione originaria Freud annuncia che occorre immaginare una "prima fase della rimozione che consiste nel fatto che alla 'rappresentanza psichica' (ideativa) [*Vorstellungrepräsentanz*] di una pulsione viene interdetto l'accesso alla coscienza". Secondo questa indicazione la *Vorstellungrepräsentanz* è la materia propriamente detta intorno cui nella psiche si costituisce il primo nucleo dell'inconscio; materia che ha tutti i connotati di un'articolazione significativa.

¹⁸¹ S. Freud, §. *L'inconscio*, in *Metapsicologia*, op. cit., p. 60.

serbatoio in cui la libido sciama irresistibilmente. L'inconscio presenta invece una sua struttura significativa poiché in esso agiscono pulsioni che sono già composte di *Vorstellung*. Il piano della rappresentazione, o meglio l'elemento significativo che lo caratterizza, è qualcosa che interviene a un livello primario e che chiama in causa l'articolazione stessa dell'inconscio. Ed è per questo motivo che quando incontriamo la nozione di *Vorstellungrepräsentanz* incontriamo anche la pulsione, *Trieb*. Tutto ciò che articola il campo della pulsione appartiene allo stesso sistema della rappresentazione che abbiamo analizzato a proposito dell'*Entwurf* e si riferisce a quel processo di gravitazione che ruota intorno al ritrovamento dell'oggetto del soddisfacimento. Lo stesso *principio di piacere* su cui si modella l'inconscio, non è altro che la risposta che la psiche mette in campo per reperire nella realtà l'oggetto perduto. Diciamo "perduto" in quanto rappresenta la dimensione in cui si colloca l'oggetto nei riguardi della pulsione e dunque del mondo della rappresentazione in generale. Per questo Freud può dire che l'attivazione "operata dal desiderio produrrà in prima istanza qualcosa di uguale a una percezione: cioè, un'allucinazione", perché quanto accade sotto il principio di piacere è l'esperienza della perdita a cui la psiche può rispondere in termini di allucinazione¹⁸². Si può anzi pensare, e lo vedremo a breve, che quanto determina il movimento del *Lustprinzip* nei confronti dell'oggetto sia configurato proprio intorno al venire a mancare dell'oggetto, a una sorta di assenza da colmare che attiva la logica stessa del ritrovamento.

¹⁸² Sull'oggetto perduto Freud si è espresso nel saggio *Lutto e melanconia*, in *Metapsicologia*, op. cit.

Quando dunque Freud introdurrà il termine *Vorstellungrepräsentanz* farà in modo di definire una nozione nella quale Lacan reperirà tutti i caratteri del *significante*. Al di là del riferimento a Saussure e alla linguistica strutturale, l'ossatura del *significante* è la nozione di *Vorstellungrepräsentanz*.

2.4 LA COSA E IL LINGUAGGIO

Nell'inconscio vi sono solo rappresentazioni. In particolare, vi trovano sede le *Sachvostellungen*, le rappresentazioni di cosa. Nel preconscious, invece, stando a quel che ci dice Freud nel testo *L'inconscio*, vi sono le *Wortvorstellungen*, le rappresentazioni di parola. Una rappresentazione inconscia si distingue perciò da una rappresentazione conscia perché quest'ultima "comprende la rappresentazione della cosa più la rappresentazione della parola corrispondente"¹⁸³.

Il fatto che nell'inconscio vi siano solo rappresentazioni di cose non significa che esse non possano rientrare in rapporti simbolici. Piuttosto è vero il contrario: le *Sachvostellungen* rientrano a pieno titolo nell'articolazione *significante* che struttura l'inconscio, sono la base grezza che rende possibile ogni ulteriore significazione. Quanto abbiamo visto all'opera nella nozione di *Vorstellungrepräsentanz* mostra come la *Vorstellung* intorno cui gravita il principio di piacere sia "un elemento associativo, combinatorio", che nel linguaggio lacaniano vuol dire "*significante*"¹⁸⁴.

¹⁸³ S. Freud, *S. L'inconscio*, in *Metapsicologia*, op. cit., p. 85.

¹⁸⁴ J. Lacan, *L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 76.

Adesso, che il linguaggio si iscriva nell'essere umano sottoforma di suono o di immagine - o ancora di immagine sonora -, più o meno brutta, ciò che con questo ingresso si determina già da subito è una perdita: perdita dell'essere, perdita del godimento, perdita dell'oggetto. Tutta la trama delle *Bahnungen*, tutto il sistema di reperimento dell'oggetto del soddisfacimento fissato sulle leggi della *Lust/Unlust* che abbiamo studiato non fa altro che offrire il modello di questa perdita. La ricerca dell'oggetto, infatti, oltre al fatto di organizzarsi, ruotare intorno alla *Vorstellung* denuncia allo stesso tempo, rispetto all'oggetto, l'ingresso in un mondo condizionato dalla *Spaltung*, dalla frattura/separazione dalla Cosa sotto il segno di una *mancanza fondamentale*. E l'atto di nascita di questa condizione viene siglato dal *significante* come ciò che si offre al soggetto, dal linguaggio cioè come luogo dell'Altro, luogo in cui il soggetto, paradossalmente, gioca le carte della propria partita.

Il principio di piacere governa la ricerca dell'oggetto e le impone quei giri (*détours*) che ne mantengono la distanza rispetto allo scopo. Il trasferirsi della quantità *Vorstellung* in *Vorstellung* mantiene sempre la ricerca a una certa distanza da ciò attorno a cui ruota. L'oggetto da ritrovare le dà la sua invisibile legge¹⁸⁵.

Il processo della significazione, articolato intorno alla legge del significante, s'impone dunque come effetto della perdita, da cui proviene anche il mondo degli oggetti. Se la parola uccide la Cosa, ciò è dovuto al fatto che la parola apre nella vita una

¹⁸⁵ Ivi, p. 72.

voragine rappresentativa, inaugurando il passaggio (ritardato, posticipato) dalla *natura* come vita vivente alla *cultura* come coscienza della morte, possibilità della perdita assoluta. Quando Derrida denuncia la metafisica come sistema della presenza, come annullamento del movimento della *differenza*, in quanto dispositivo in cui le nozioni di *Logos*, *Ragione*, *Essenza*, *Nous*, *Phonè*, *Coscienza*, *Verità* vengono pensate sulla base della *presenza* come immediatezza della vita, come puntualità e annullamento della differenza originaria che squarcia la vita, non fa che introdurre l'intima connessione che la vita in quanto sottoposta al linguaggio, e più in generale al concetto di *scrittura* come *gramma*, *traccia*, *iscrizione* *significante*, instaura con la morte. Pertanto, i *détoururs* di cui parla Lacan segnano la via attraverso cui la vita risponde al *manque*, via che segna l'esperienza stessa del linguaggio come questione dell'Altro, come ingresso nella dismisura di questa questione. La forza teorica del suo pensiero sta proprio nell'aver emancipato categorie come il *desiderio*, la *pulsione*, la *domanda*, il *bisogno* da un orizzonte prettamente psicologista.

Lacan porta, per la prima volta dal suo interno, la psicoanalisi a porsi il problema circa il suo ideale di sapere, indagando il rapporto che lega il sapere alla verità, in quanto verità del soggetto. Tutte le incursioni dello psicoanalista francese nel campo del pensiero filosofico non sono che il segno di questa "urgenza" a partire da cui mettere alla prova tanto il sistema concettuale freudiano - e sta qui il tema del "ritorno a Freud" - quanto il dispositivo di nozioni della tradizione filosofica che tale sistema, *volens nolens*, eredita. Come per la questione del soggetto della scienza, che Lacan stringe

indissolubilmente al soggetto della psicoanalisi, così, alla luce della scoperta dell'inconscio, è l'intero dispositivo del sapere filosofico ereditato ad essere messo in causa dallo psicoanalista francese. Il continuo ricorso nei suoi seminari e nei testi scritti per la pubblicazione alla tradizione filosofica occidentale, i riferimenti all'idea di verità, di segno, alla questione dell'Essere, all'*alienazione*, solo per citarne alcuni, mettono in moto un profondo ripensamento che investe i presupposti stessi di sapere entro cui ha trovato spazio anche la psicoanalisi, ripensamento che avviene alla luce della nozione di *inconscio*. Ecco perché, l'interesse per il "pensiero" di Lacan a scapito della sua "clinica", coinvolge un numero sempre maggiore di studiosi di altre discipline, e in particolare i filosofi. Una volta sottratto all'ambito della psicologia, il discorso psicoanalitico, ma a questo punto si deve dire *lacaniano*, si mostra in tutta la sua *vis* decostruttiva: lavorare a una critica radicale del rapporto tra soggetto e sapere.

Ma torniamo alla questione di *das Ding*. Nell'*Entwurf* vi è un passo, su cui Lacan si sofferma nel seminario *L'etica della psicoanalisi*, e in cui Freud, analizzando il tema del pensiero riproduttivo e della memoria, ipotizza una situazione in cui l'investimento di desiderio di un'immagine mnestica non coincida con la percezione. Freud contempla altri due casi del genere: 1) l'investimento dell'immagine mnestica allorché è presente la percezione di essa; 2) l'investimento della traccia mnestica quando è presente una percezione che è in accordo solo in parte con essa. Nel primo caso si ha un'identità di pensiero, e cioè si ottiene una scarica "che ha

successo",¹⁸⁶ ossia un'azione verso l'oggetto. Nel secondo caso si cercherà di stabilire una connessione tra l'investimento e la percezione, laddove vi è una pur minima corrispondenza, in modo che tra l'immagine percepita e la traccia mnestica vi sia qualcosa in comune. In entrambi i casi il fine è pratico, e ciò dà il diritto alla scarica.

Nel terzo caso, quello in cui tra immagine mnestica e percezione non c'è corrispondenza di sorta, si apre il campo per un'attività di pensiero che non ha alcun fine pratico. "Fintanto che le cariche non coincidono, esse non forniscono l'occasione per l'attività di pensiero. Per contro, le parti non coincidenti 'suscitano interesse'"¹⁸⁷. A questo punto Freud fa un esempio e immagina che l'oggetto fornito dalla percezione possa essere un altro essere umano, il *Nebenmensch*, il prossimo, quanto cioè è più intimamente in rapporto con il soggetto. Il *Nebenmensch*, afferma Freud, è il primo oggetto di soddisfacimento e di ostilità, ed è per questa ragione che è da esso che l'uomo impara a conoscere. I complessi percettivi che sorgono dal *Nebenmensch* possono essere in alcuni casi nuovi e imparagonabili, come ad esempio i suoi lineamenti, mentre in altri simili, coincidono nel soggetto con analoghi ricordi, con immagini che avrà sperimentato e provenienti dal suo corpo, come ad esempio i movimenti delle mani, e se l'oggetto grida allora "un ricordo delle proprie grida risusciterà [nel soggetto], rinnovando le sue esperienze di dolore"¹⁸⁸. E così che Freud isola nella percezione di un altro essere umano due componenti: "Così, il complesso di un altro essere umano si divide in due componenti [due parti]; di cui una

¹⁸⁶ S. Freud, *Progetto di una psicoanalisi*, cit., p. 232.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 235.

¹⁸⁸ *Ibid.*

s'impone per la sua struttura costante come una cosa coerente (*als Ding beisammenbleibt*), mentre l'altra può essere capita mediante l'attività della memoria: può, cioè, essere ricondotta a un'informazione che [il soggetto] ha del proprio corpo"¹⁸⁹.

In sintesi: quanto resta escluso dal processo di conoscenza dell'oggetto è *das Ding*.

"Il *Ding* è l'elemento che originariamente il soggetto isola, nella sua esperienza del *Nebenmensch*, come per sua natura estraneo, *Fremde*"¹⁹⁰: ecco come Lacan commenta questo passo. Oltretutto, l'espressione *cosa coerente* rende alla peggio *als Ding beisammenbleibt*; si tratta piuttosto della Cosa in quanto *raccolta insieme*, "che sta insieme come cosa", suggerisce Lacan.

In altri termini, quando il soggetto si trova di fronte a questo tipo di esperienza, una parte dell'oggetto cade fuori dalla rappresentazione, di esso cioè non si forma alcuna traccia, nessuna *Vorstellung*, e questa parte dell'esperienza viene qualificata come inconoscibile. *Das Ding* si pone come perduto nella misura in cui è l'essenziale. Tutto ciò che poi seguirà - conoscenza, giudizio, piacere, linguaggio - sarà articolabile come *Vorstellung* proprio perché circoscritta dall'esperienza in perdita che la Cosa allinea davanti agli occhi del soggetto: e cioè quel passato assoluto da cui essa fa la sua apparizione.

Difatti, se *das Ding* è fuori del campo della rappresentazione, e cioè irrapresentabile, esso è altresì insignificabile, cioè sfugge alla presa del significante, ponendosi come resto dell'operazione della conoscenza. Se inoltre il rapporto

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ Cfr., J. Lacan, *L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 64.

soggetto/realtà si modula intorno al sistema della rappresentazione che abbiamo descritto in precedenza, *das Ding* è quanto ne resta "fuori"¹⁹¹, escluso. Ma tale esclusione è tuttavia assolutamente centrale: nel suo esser muto infatti, *das Ding* rimane separato ma come ciò intorno a cui gravita lo smarrimento del soggetto. L'intero sistema della *Vorstellung* non è che un modo di sanare, di saturare questa mancanza. Come ben sintetizzano Moroncini e Petrillo: "Nello psichico non c'è una rappresentazione che corrisponda a *das Ding*; c'è semmai [...] solo la rappresentanza di una rappresentazione, una *Vorstellung-repräsentanz*"¹⁹². Quanto cioè si dà come *rappresentanza* di una rappresentazione è propriamente il *simulacro* di ciò che manca, di quanto svuota la vita del suo godimento finale nella sua corsa assurda verso l'inanimato. Non a caso, lo sottolineiamo *en passant*, l'esperienza della ripetizione, quanto cioè s'installa come sintomo e che Freud individua come movimento proprio dell'istinto di morte, è qualcosa di disanimato: il sintomo infatti si instaura nel soggetto mostrando una sorta di autonomia; nel suo accadere, nel suo ripetersi esso appare senza anima, suggerisce l'idea di meccanica, di puro movimento inebetito di cui il soggetto vive la passione. Non c'è dubbio che il sintomo *parli*, che in esso si esprima il conflitto interiore tra pulsioni e pensieri contraddittori, eppure al di sotto del suo regime significante il

¹⁹¹ Qualche riga dopo Lacan chioserà: "Il complesso dell'oggetto è in due parti, c'è divisione, differenza nell'approccio al giudizio. Tutto ciò che, dell'oggetto, è qualità, e può essere formulato come attributo, rientra nell'investimento del sistema Ψ e costituisce le *Vorstellungen* primitive attorno alle quali si giocherà il destino di ciò che è regolato secondo le leggi del *Lust* e dell'*Unlust*, del piacere e del dispiacere, in ciò che possiamo chiamare le prime apparizioni del soggetto. *Das Ding* è assolutamente altra cosa" Cfr., *L'etica della psicoanalisi*.

¹⁹² Si veda il bel libro di B. Moroncini e R. Petrillo, *L'etica del desiderio* cit., p. 94 e sgg.

sintomo traduce un senso che è al di là della vita, che scavalca l'esistenza e si pone appunto *al di là del principio di piacere*.

Tornando alla questione, la *Cosa* tuttavia, preludio al concetto di "oggetto *a*", non è un elemento avulso dal sistema, un punto esterno quanto impensabile, come in un certo senso lo può essere la *Cosa in sé* kantiana. Esso è sì fuori dall'ambito della rappresentazione ma non è un puro nulla, l'assolutamente negativo, un ideale di assenza. La *Cosa* piuttosto, dirà Lacan, è della sua assenza che brilla¹⁹³. Cioè, letteralmente si pone come un "vuoto causativo". Tutto il contesto dell'"azione specifica" da parte dei neuroni Ψ , è un dispositivo messo in moto dal *principio di piacere* al fine di ripetere infinitamente la ricerca dell'oggetto perduto, della *Cosa* della pulsione. Solo che tutto ciò che il soggetto incontra nella realtà non sono "oggetti", nient'altro che la realtà *meno* la *Cosa*. Se potessimo seguire idealmente il circuito della scarica dalla fonte all'esito finale, non vi sarebbe che un'azione volta al totale annullamento della tensione. Dallo stimolo alla scarica vi sarebbe un flusso violento privo di memoria, un circuito abulico, anesthenico, di puro oblio, cieco. L'assenza del bisogno porterebbe all'assenza della mancanza, cioè al completo svuotamento dell'organismo da ogni tensione, in sostanza alla morte. Ma questa morte sarebbe unicamente legata all'organismo, al biologico. Come la vita evidentemente eccede il semplice organismo, la mera funzione organica, così la morte rientra nello stesso tipo di considerazione. Quanto in realtà avviene nel circuito della scarica è semplicemente la rottura di questo ideale isolamento primordiale della

¹⁹³ Cfr., J. Lacan, *L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 78.

vita, rottura che si determina intorno alla possibilità, offerta da un sistema di tracce mnestiche, di far rifluire la scarica, di ripeterla infinitamente. E tale ripetizione, un simile circuito di *Bahnungen* è quanto sgorga letteralmente dalla mancanza di *das Ding*, dal vuoto che ha lasciato. Non è difficile comprendere allora il legame fra ciò che Freud definisce "tensione all'inanimato" propria dell'istinto di morte in quanto tendenza scarica assoluta, e questo originario sistema di ripetizione inerente alla ricerca dell'oggetto del soddisfacimento. Nel bisogno di ripetere intorno a cui si organizza la *Vorstellung* come sistema di tracce mnestiche, nella coazione a ripetere del sintomo, nella pura delusione del desiderio rispetto al suo inappagamento, nella stupidità del sintomo: è qui che la vita si trova, una volta ecceduto l'organismo; al cospetto dell'istinto di morte - o meglio, dinnanzi all'enigma della sua propria indissolubile morte.

È sempre sul fondo di un'assenza che si dà parola, che il soggetto comincia a parlare. Quando introduciamo la questione di *das Ding* dobbiamo avere in mente quello che Lacan dice circa la creazione *ex nihilo*. *Das Ding* sta alla base della stessa logica della rappresentazione perché emerge con la parola: con lo stesso movimento la realtà si svuota di godimento e il significante fa il suo ingresso come senso. Si tratta dello stesso principio che abbiamo visto all'opera circa l'alienazione: allorché il soggetto entra nell'ordine significante, l'Essere manca; allo stesso modo, la Cosa, sul piano della psiche, è quel *niente* (Lacan nota il legame etimologico tra *rien* e *rem*) che struttura la *Vorstellung*, il quantum di godimento, di pienezza che manca perché il desiderio si acquieti. Detto in altri

termini, la pulsione in quanto rappresentanza della rappresentazione, *Vorstellung-repräsentanz*, denuncia la sua natura significante nella stessa misura in cui, sul piano del soddisfacimento, fa mostra del vuoto intorno a cui è costretto a gravitare. Ecco perché, anche sul piano linguistico, a differenza del concetto di "segno" che denota un rapporto con la cosa a cui si riferisce, il significante implica un rimando a un altro significante, o meglio, interviene nel momento in cui c'è movimento di cancellazione della traccia, che in termini freudiani vuol dire rimozione. Ricordiamo infatti come, secondo Freud, la rimozione originaria si applichi sulla *Vorstellung-repräsentanz* di una pulsione, in modo da barrarla come rappresentante. Questa rimozione è ciò che segna l'avvento nel sistema freudiano del soggetto dell'inconscio propriamente detto. Nella nozione di *Vorstellung-repräsentanz* vediamo così delinearsi quelle condizioni che fanno del significante ciò che rappresenta non qualcosa, bensì un soggetto per un altro significante.

Non vi stupirete se vi dico che a livello delle *Vorstellungen*, la Cosa non è che non è niente, ma proprio letteralmente non è - brilla per la sua assenza, per la sua estraneità. Tutto ciò che di essa si articola come buono o come cattivo divide il soggetto nei suoi confronti, in un modo che direi incontenibile, irrimediabile, e indubbiamente rispetto alla medesima Cosa. Non c'è oggetto buono e oggetto cattivo, c'è del buono e del cattivo, e poi c'è la Cosa. Il buono e il cattivo entrano già nell'ordine della *Vorstellung*, sono lì come indici di ciò che orienta la posizione del soggetto, secondo il principio di piacere, rispetto a qualcosa che sarà sempre e soltanto rappresentazione, ricerca di uno stato di

elezione, di desiderio, di attesa di che? Di qualcosa che è sempre a una certa distanza dalla Cosa, benché regolato dalla Cosa, la quale c'è, al di là¹⁹⁴.

La Cosa regola dunque la posizione del soggetto rispetto al desiderio, ma non solo: quanto si presenta come parola, come dispositivo della significazione, proviene da una più profonda articolazione della pulsione che segna al contempo la possibilità e lo scacco del soggetto rispetto alla realtà. Ecco perché fino ad ora ci siamo limitati solo a brevi accenni al *fantasma* e alla sua logica: perché il fantasma resta fondamentalmente un apparecchio linguistico-pulsionale, e come tale, secondo l'accezione che ci auguriamo di aver chiarito, è il linguaggio *tout court*.

2.5 DAS DING, DIE SACHE. IL VASO DI HEIDEGGER.

"Che cosa vuol dire *das Ding*? Vuol dire che la soddisfazione, quella vera, quella pulsionale, la *Befriedigung*, non si incontra né nell'immaginario, né nel simbolico, vuol dire che è fuori da ciò che è simbolizzato, ma è piuttosto dell'ordine del reale"¹⁹⁵.

La Cosa riguarda il reale, eppure come sappiamo non è un oggetto. Per spiegare ciò Lacan, rifacendosi al saggio di Heidegger *La cosa*¹⁹⁶, ricorre all'esempio del

¹⁹⁴ Ivi, pp. 78-9.

¹⁹⁵ J.-A. Miller, *I paradigmi del godimento*, a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 2001, p. 16.

¹⁹⁶ Lacan ha in mente il passo in cui Heidegger afferma che la *res* latina indica "ciò che concerne l'uomo, la questione, la causa in discussione, il caso". Da qui si passa al termine *causa*, innanzitutto come sinonimo di caso "e perciò di qualcosa che si verifichi e si compia". Adesso, "solo perché *causa*, quasi sinonimo di *res*, significa il caso, può accadere che più tardi, la parola *causa* venga a significare la causa come

vaso. Il vaso è un oggetto d'uso quotidiano, è una *Sache*, ciò con cui l'uomo ha a che fare nel suo affacciarsi nel mondo. Non sarebbe appropriato definirlo *Ding*, poiché al *Ding* viene riservato dalla lingua corrente un uso più specifico. Lacan lo spiega bene: "Si dirà *Sache* per le cose della religione, ma si dirà anche che la fede non è *Jedermansding*, cosa per tutti. Maestro Eckhart usa *Ding* quando parla dell'anima, e Dio solo sa quanto in Maestro Eckhart l'anima sia una *Grossding*, la cosa più grande - non userebbe certo il termine *Sache*. Se volessi farvi sentire la differenza dandovi una specie di riferimento globale al diverso modo di suddivisione nell'uso del significante in tedesco e in francese, vi direi che la frase che avevo sulla punta della lingua la volta scorsa [...] - *Die Sache*, si potrebbe dire, *ist das Wort des Dinges*. Tradotto in francese, *l'affaire est le mot de la Chose* (la faccenda è il termine della Cosa). È proprio in quanto passiamo all'ordine del discorso che *das Ding*, la Cosa, si risolve in una serie di effetti - persino nel senso in cui si può dire *meine Sache*. Sono le mie cianfrusaglie, e tutt'altro da *das Ding*"¹⁹⁷.

Nell'esempio che fornisce Lacan è lampante il suo intento: mostrare in che misura, anche nell'uso corrente, *das Ding* sia "altra cosa". Ecco perché Lacan ricorre all'esempio del vaso. Il vaso è appunto quella cosa (*Sache*), quell'oggetto creato di uso comune, prodotto dell'azione umana nel quale, al contempo, si offre l'idea del vuoto della Cosa (*Ding*),

Ursache, nel senso di una produzione di un effetto". Da questa accezione della parola *causa* derivano, prosegue Heidegger, il romanzo *la cosa*, il francese *la chose*, e il tedesco *das Ding*. Per tutto questo si veda M. Heidegger, *La cosa*, in *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1954; trad. it. a cura di Vattimo G., *Saggi e discorsi*, Mursia, Torino 1976, 1990 (2007)., pp. 109-24.

¹⁹⁷ J. Lacan, *L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 78.

di quell'alterità per cui si dice che la Cosa brilla per la sua assenza. Esso ha la proprietà di presentificare il vuoto e il pieno, di esser pensato nel paradosso del vuoto e del pieno. In altri termini, il suo essere utensile lo pone nella posizione di funzionare da significante, ma, allo stesso tempo, questo suo essere significante non significa nulla, o meglio, significa il vuoto intorno a cui prende forma, il vuoto che esso racchiude e che non si riduce alla fisica. Nel linguaggio heideggeriano la brocca è quella cosa che nella sua forma di recipiente assicura il contenere e l'offerta, connette mortali e divini, cielo e terra. Questo perchè ciò di cui la brocca consiste non è il materiale di cui è fatta, né la forma che il vasaio le forgia, bensì la brocca si colloca nel vuoto che essa racchiude. "Il vuoto della brocca determina ogni movimento della produzione. La coralità del recipiente non risiede affatto nel materiale di cui esso consiste, ma nel vuoto, che contiene"¹⁹⁸.

La brocca è al contempo *Sache* e *Ding*, nel senso in cui sintetizza il rapporto tra il significante e *das Ding*, tra l'ordine della *Vorstellung* intorno a cui si articola la pulsione e il vuoto lasciato dalla Cosa a cui la stessa pulsione tende in una sorta di aggiramento continuo.

Voglio soltanto attenermi per oggi alla distinzione elementare, nel vaso, tra uso come utensile e la sua funzione di significante. Se esso è veramente significante plasmato dalle mani dell'uomo, non è significante, nella sua essenza di significante, di nient'altro che di tutto ciò che è significante - in altri termini di nulla di significato in particolare.

¹⁹⁸ Cfr. M. Heidegger, *La cosa*, cit., p. 112.

[...] Quel niente di particolare che lo caratterizza nella sua funzione di significante è appunto ciò che caratterizza il vaso come tale nella sua forma incarnata. È appunto il vuoto che esso crea, introducendo con ciò la prospettiva stessa di riempirlo. Il vuoto e il pieno vengono introdotti dal vaso in un modo che, di per sé, non conosce niente di simile. È a partire da questo significante plasmato che è il vaso, che il vuoto e il pieno entrano come tali nel mondo, né più né meno, e con lo stesso senso¹⁹⁹.

Il vaso dunque è quel significante che di per sé esprime l'ingresso nel mondo di un vuoto. L'esempio è tanto più calzante in quanto aderisce in pieno con la questione del significante come esperienza della mancanza ad essere. E questo vuoto che si presenta come *nihil*, come il nulla al centro della significazione, o come quel nulla del reale da cui proviene per isolamento l'ordine della *Vorstellung*, è il luogo in cui Lacan colloca il godimento, ovvero l'al di là del principio di piacere. È il vuoto del linguaggio. Così come l'articolazione piacere-realtà dà origine alla dimensione propriamente discorsiva del soggetto, introducendo il rapporto linguaggio-mondo, allo stesso modo questo rapporto trova il proprio limite nella coppia piacere-godimento o, sul piano della rappresentazione, nella coppia linguaggio-Cosa. La Cosa cioè, in quanto fuori sistema ma allo stesso tempo condizione di esso, resta la Cosa del linguaggio, quel punto di attrazione che apre l'universo del nominabile; lo apre nel senso che gli dà un limite, lo circonda come universo della significazione di fronte a cui, o meglio, al cui centro essa resta esclusa, muta, innominabile. Nella

¹⁹⁹ Cfr. J. Lacan, *L'etica della psicoanalisi*, cit., pp. 153-4.

logica apofantica questo movimento è evidente. L'ultra-Dio, la *Gotteid*, quando va al di là della predicazione, degli attributi con cui si può "dire" il divino resta marcato da un segno meno. La negatività talvolta straziante della teologia negativa appare nella nostra cultura come in un clamore di versi, di aggiustamenti, di proposizioni volte a togliere, a scavare, a disarticolare la lingua al fine di afferrare, in un movimento di assoluta negazione, quanto resta, almeno per la parola, inafferrabile. I vertici poetici di Angelus Silesius sono un vertigine di passione straziata dall'intangibilità di Dio, di fronte a cui la parola scopra la sua tendenza ad ammutolire. L'esempio della teologia negativa ci dà la misura delle forze in gioco nel linguaggio, rende esplicito quel desiderio di nominazione che connette piacere e godimento.

"La Cosa", dirà Lacan nell'*Etica*, "è ciò che del reale patisce del significante", indicando con questa sintesi la logica stessa del funzionamento del principio di piacere e della pulsione come *Vorstellung-repräsentanz*. Quello che poi succede una volta introdotto il significante è semplicemente la definizione dello statuto dell'essere parlante come *distanza* dalla Cosa, come separazione dal godimento reale, come *mananza*. Come abbiamo visto in precedenza, infatti, è un certo *nihil* di *das Ding* quanto il soggetto isola nel giudizio in rapporto al *Nebenmensch*; ed è qui che Lacan riconosce i limiti del simbolico, ossia il fatto che non via sia, in quanto tale, significante che possa significare la Cosa, impossibilità che, positivamente, configura la condizione stessa della Parola, ovvero l'essere luogo di una lacerazione che pone il rapporto soggetto-Altro come inaugurale. Certo, c'è sempre la possibilità da

parte di un significante di occupare il *posto* della Cosa, si può sempre di trovare un termine simbolico che, separato dal resto del sistema, sia dotato di quell'assolutezza necessaria a ricoprirne il vuoto: è il caso, fra gli altri, del Bello, del Vero, del Bene, a cui Lacan consegna una riflessione a parte. Eppure, la possibilità della sua rappresentazione resta iscritta nell'opposizione piacere-godimento, oggetto-cosa, nei *détours* della pulsione secondo l'andare e venire, il giro che essa compie intorno all'oggetto già sempre ritrovato, già da sempre altro, altra cosa dalla Cosa.

Si tratta del fatto che l'uomo fabbrica il significante e lo introduce nel mondo - in altri termini, si tratta di sapere quel che egli fa plasmandolo ad immagine della cosa, mentre essa è caratterizzata dal fatto che ci è impossibile immaginarcela. È qui che si situa il problema della sublimazione²⁰⁰.

Cosa intende ora Lacan quando annuncia che il problema della sublimazione concerne lo statuto della Cosa? Innanzitutto, la sublimazione, stando a Freud, consiste in quel movimento della pulsione che ha abbandonato le mete sessuali verso attività intellettuali e di carattere sociale come l'Arte, la Scienza e la Religione, in cui il soggetto trova un appagamento negato. Anzi, lo stesso incivilimento è per Freud opera della sublimazione, in quanto abbandono delle pulsioni sessuali e aggressive verso fini di carattere sociale e quindi culturale, verso un riconoscimento dell'Altro. "Chiamiamo facoltà di sublimazione questa proprietà di scambiare la meta originaria sessuale con un'altra, non più sessuale ma

²⁰⁰ Ivi, p. 159.

psichicamente affine alla prima"²⁰¹. Successivamente, per spiegare questo meccanismo, Freud ricorre a diverse ipotesi: l'introduzione della nozione di pulsione parziale, la *teoria dell'appoggio* e, ultimo esito dal punto di vista temporale, la nozione di *narcisismo*.

Non ci fermeremo ad analizzare come sorgono tali ipotesi, né il loro statuto teorico. La cosa che ci interessa comprendere è che, qualsiasi sia lo sviluppo teorico e il presupposto su cui si basa il processo di sublimazione, è dalla pulsione intesa come pulsione sessuale soggetta al *processo primario*, e cioè alla scarica assoluta, che prende avvio tutto il percorso che della sublimazione.

Adesso, quando Lacan si pone il problema della sublimazione si pone la questione di come sia possibile quel movimento che, abbandonando la meta pulsionale conduce alla civiltà, ma ancora di più, al pensiero, alla cultura in generale, all'insieme del dispositivo simbolico di cui l'uomo è capace. La sublimazione insomma apre la questione dell'etica, riguarda in ultima istanza la sfera dei valori socialmente condivisi come il Bello per l'arte, Il Vero per la scienza e il Bene per la religione. Ma allo stesso tempo la sublimazione, ribadisce Lacan, proviene dalla pulsione sessuale, pulsione caratterizzata da quel movimento ininterrotto, dai *détours* e dal circuito che essa deve compiere intorno a *das Ding* come vuoto per soddisfare il bisogno. Il problema cruciale della sublimazione - ma, più in generale, quello della civiltà e dell'etica - ruota

²⁰¹ Si veda, S. Freud, *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno*, in *Gesammelte Werke*, op. cit; trad. it. a cura di Musatti. C., in *Opere* vol. 5. *Il motto di spirito e altri scritti (1905 - 1908)*, Bollati Boringhieri, Torino 1972, p. 416.

così intorno alla questione della *Cosa*, ecco il punto a cui vuole giungere Lacan. E per "girovagare" intorno alla *Cosa* è del significante che l'uomo dispone. Da questo punto di vista, ogni opera umana, intellettuale e pratica, si rapporta in ultima analisi al desiderio come articolazione di una domanda che mirando alla *Cosa* in realtà mira al vuoto del reale, ossia si trascrive come *desiderio di nulla*, di nulla di nominabile. E questa *Cosa* "sarà sempre rappresentata da un vuoto, per il fatto appunto di non poter essere rappresentata da qualche cosa d'altro - o, più esattamente, di non poter che essere rappresentata da qualcos'altro"²⁰². Così Arte, Scienza e Religione, rappresentando il modello in cui la sublimazione si è realizzata a livello della civiltà, hanno nel Bello, Vero e Bene, i loro oggetti ideali, che altro non sono, in questa prospettiva, che modalità di velare/rappresentare attraverso significanti eletti, il vuoto della *Cosa*, ossia di rappresentare la *Cosa* come *autre chose*.

Per chiarire questo punto Lacan procede a un accostamento tra i rispettivi meccanismi dell'isteria, della nevrosi ossessiva e della paranoia con le tre forme della sublimazione: l'arte, la religione e la scienza. Questi tre modelli clinici esplicano in un certo senso la modalità di relazione, patologica, che il desiderio intrattiene con la *Cosa*, disvelando al contempo, la natura profonda della struttura del desiderio umano. Nel rapporto tra il soggetto e *das Ding* non a caso ha anche origine la scelta delle nevrosi. L'Altro infatti, nella nevrosi, resta sempre fuori campo, in una relazione che il soggetto vive in modo *patetico*. Così, sintetizzando molto, per l'isterico l'Altro è fonte di insoddisfazione, e nei

²⁰² J. Lacan, *L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 165.

suoi riguardi vi è avversione; per l'ossessivo tutto si compie in un evitamento dell'Altro, poiché esso rappresenta una fonte eccessiva di piacere: l'ossessivo deve perciò tutelarsi da un *troppo-di-piacere* che percepisce come distruttivo; per il paranoico infine, semplicemente *das Ding* non esiste, egli non vi crede. Ecco cosa può accadere di fronte alla Cosa.

Sul piano della sublimazione tutto questo accade a un livello sicuramente meno devastante per il soggetto, ma non meno significativo. In questo caso, il gioco esplicito del significante consente nella sublimazione di aggirare *das Ding*, di simbolizzare la sua incidenza sul soggetto. Così, l'arte, come l'isteria, si caratterizza per "una certa modalità di organizzazione attorno al vuoto"; la religione consiste invece, sull'esempio della nevrosi ossessiva, in tutte quelle modalità di evitamento del vuoto; e la scienza, infine, attiva, come nel caso della paranoia, un rigetto nei confronti della Cosa. Lacan accosta poi ad ogni forma di sublimazione una notazione clinica: nell'arte c'è una *Verdrängung*, una rimozione della Cosa; nella religione una *Verschiebung*, uno spostamento; e quindi, nella scienza si profila una *Verweffung*, un rigetto o forclusione della Cosa dall'orizzonte simbolico.

In sostanza, quello che Lacan vuole far emergere è che le forme in cui la sublimazione si realizza rappresentano un modo di reperire l'oggetto verso il quale tende la pulsione e allo stesso tempo di evitare la Cosa, ossia di realizzare quell'illusione per cui un oggetto si "eleva alla dignità della Cosa". Qualunque sia ciò che ne occupa il posto - Bello, Vero, Bene - resta il fatto che si tratta sempre di *qualcos'altro*, si tratta sempre di una modalità in cui

il significante elude la Cosa. "Né la scienza, né la religione sono atte a salvare la Cosa, o a darcela, in quanto è dal nostro rapporto col significante che viene posto il cerchio incantato che ci separa da essa"²⁰³.

Soffermiamoci sull'esperienza dell'arte e del suo ideale, il Bello, che merita un discorso a parte. Nel prodotto artistico il significante svolge una funzione esemplare, in particolare nell'arte letteraria, e in ultima istanza nella poesia. Poiché la funzione della sublimazione consiste nel piegare la pulsione sessuale a un fine morale, culturale, in modo che il soggetto possa trarne consenso, riconoscimento e benefici, Lacan vede l'esemplare, l'emblema di questa funzione, sul piano storico, nell'esperienza dell'amor cortese. Il "consenso sociale allo stato di struttura" lo vediamo nascere in un'epoca storica in cui l'ideale dell'amor cortese "viene a trovarsi al principio di una morale, di tutta una serie di comportamenti, di lealtà, di servizi, di esemplarità nella condotta"²⁰⁴.

È evidente che la poesia, e più in generale tutta la letteratura, ha a che fare con il significante in maniera privilegiata. La sua stessa materia, se così si può dire, è fatta dal significante, dalla sua articolazione. E così, l'amor cortese rappresenta agli occhi di Lacan un paradigma assoluto della sublimazione, non solo perché mette in campo un'etica, una condotta, dei costumi, un intero sistema simbolico ed estetico, ma soprattutto perché ciò accade deliberatamente, ossia coscientemente²⁰⁵. Adesso è ben noto che al centro dell'estetica e dell'etica

²⁰³ Ivi, p. 171.

²⁰⁴ Ivi, p. 185.

²⁰⁵ Per un approfondimento della questione rimandiamo al bel saggio di B. Moroncini, R. Petrillo, *L'etica del desiderio*, cit., e in particolare ai capitoli III e IV.

dell'amor cortese c'è la donna, la Dama. Il dispositivo estetico dell'amor cortese dà vita a un'elevazione dell'oggetto femminile ponendolo al centro di un'economia estetica, di "un'erotica" nella quale Lacan individua il carattere proprio della sublimazione in quanto rilevamento (*Aufhebung*) della Cosa. Non a caso infatti la formula lacaniana della sublimazione è la seguente: *la sublimazione eleva un oggetto alla dignità della Cosa*²⁰⁶.

Da punto di vista della Cosa, se mai ciò fosse possibile, tutta l'estetica cortese non sarebbe altro che questo: porre la donna in quanto oggetto del desiderio sul piano intangibile della Cosa. Ciò peraltro non significa che la posizione storica effettiva della donna nella società medioevale fra la metà del XI secolo e l'inizio del XIII fosse quella figurata dall'amor cortese. Tutt'altro. La sua posizione effettiva è ben diversa: essa non gode di autonomia, di libertà, è semplicemente un oggetto di scambio, sottoposto "alle strutture elementari della parentela - nient'altro che un correlativo delle funzioni di scambio sociale, il supporto di un certo numero di beni e segni di potenza"²⁰⁷.

La discrasia tra la realtà storico-sociale della donna e il ruolo che essa viene ad occupare nell'estetica cortese, non impedisce tuttavia - anzi

²⁰⁶ J. Lacan, *L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 141.

²⁰⁷ *Ivi*, pp. 187-8. Lacan offre a testimonianza di ciò l'esempio di Pietro d'Aragona, che per ottenere il regno di Guillaume di Montpellier vuole a tutti i costi sposare la contessa di Cumminges, sua figlia. La contessa è sposata e non sembra affatto propensa a cedere alle lusinghe di Pietro per assecondare le sue mire espansionistiche. Le pressioni della Corona d'Aragona la costringono comunque a lasciare suo marito. Ma un intervento papale obbliga costui a riprenderla. Solo alla morte del padre, Guillaume, la donna verrà ripudiata dal marito e offerta in sposa al Signore d'Aragona il quale non farà che maltrattarla, lei donna pia e in odore di santità, costringendola a terminare la vita a Roma, sotto la protezione del papa.

spiega, rende ragione - di pensare la Dama come fulcro intangibile posto al centro dell'estetica cortese. Ciò è dovuto al fatto che la strutturazione simbolica in cui si realizzano gli ideali dell'amor cortese proviene da quella stessa articolazione del significante che abbiamo studiato a proposito della pulsione. È solo perché tutto ciò che è dell'ordine del significante si realizza a partire dal vuoto posto al centro del reale - reale inteso come realtà esterna e, al contempo, realtà psichica, pulsionale dell'uomo -, dal vuoto della Cosa come oggetto perduto intorno a cui gravita il movimento della nominazione, che un oggetto può essere *elevato alla dignità della Cosa* e diventare il nucleo di un complesso sistema simbolico come quello dell'amor cortese. La Dama è inaccessibile, intangibile, essa è isolata dal reale, occupa una posizione dominate in senso stretto, ed è svuotata di ogni sostanza reale. In altre parole, essa viene introdotta attraverso la privazione²⁰⁸, ed è così che *funge* da Cosa del desiderio, anzi da Cosa del linguaggio: essa va a occupare il posto in cui il desiderio si realizza e al contempo svanisce, diventa evanescente. Non essendo la Cosa, ma un oggetto "elevato" alla dignità della Cosa, si limita ad assumerne i contorni: isolamento, inattingibilità, maestà; e al contempo, essa sta al centro, è il punto intorno a cui ruota la vita del poeta, gravita la poesia, si incatena il verso, vibra l'intero dispositivo estetico. Ma soprattutto essa è ciò che per essere cantata deve essere *sottratta*: occorre la sua privazione, la sua mancanza, deve mancare,

²⁰⁸ Cfr., *L'etica della psicoanalisi*, p. 190. "L'oggetto, in particolare qui l'oggetto femminile, si introduce attraverso la porta assai singolare della privazione, dell'inaccessibilità [...] Non c'è possibilità di cantare la dama, nella sua posizione poetica, senza il presupposto di una barriera che la circonda e la isola".

letteralmente; ed è nella misura in cui accade questa sottrazione che quanto da lei giunge, un suo sguardo, un saluto, diviene un dono assoluto, qualcosa di folle.

Ecco allora, dice Lacan, dove si concentra il Bello: in questo margine al limite del rappresentabile, come gloria e punto di fuga della rappresentazione.

Attraverso l'esempio fornito dalla funzione della donna nella poesia cortese Lacan vuole esplicitare in che senso l'ordine simbolico e immaginario costituiscano una barriera nei confronti del reale, e cioè del godimento. Ecco per dove passa il processo di sublimazione nel suo essere al cospetto del vuoto di *das Ding*: passa per un appagamento simbolico che illude nei riguardi di *das Ding*, passa come barriera che ferma la pulsione, si potrebbe dire, lungo la sua corsa verso la Cosa.

Come spiega Miller, Lacan utilizza la nozione di sublimazione per descrivere le barriere che si frappongono dinanzi alla Cosa: "La barriera simbolica, quella della legge, quella che dice: tu non devi, tu non puoi, e poi la barriera immaginaria [...] sotto le specie dell'apparizione del bello, che impedisce di arrivare alla Cosa, prima del superamento della Cosa. C'è una barriera simbolica, c'è una barriera immaginaria, ma entrambe sono condizionate da questo ritiro fuori simbolico della Cosa"²⁰⁹.

In poche parole, il linguaggio "uccidendo" la Cosa resta intrappolato dalla sua assenza. E questa è la contraddizione del soggetto parlante, è il suo dramma. Ma è altresì la contraddizione in senso hegeliano, ossia la verità del soggetto come *mancanza a essere*, verità che si stipula nel linguaggio, nella dimensione di un desiderio che viene *prima* dell'essere e che non

²⁰⁹ J.-A. Miller, *I paradigmi del godimento*, cit., p. 17.

può nominarsi perché dovrebbe nominare il vuoto lasciato dalla Cosa.

Da quanto detto, si può dunque affermare che il sistema della rappresentazione è in realtà quanto scompone letteralmente il soggetto parlante, quanto lo pone cioè nella condizione "costituiva" che possiamo definire di impotenza alla nomina, molto simile a ciò che accade nella teologia apofantica. Perché *Das Ding* è lì, dentro, al centro del soggetto come un "vuoto causativo", oltre la regolazione omeostatica del principio di piacere e dei suoi tracciati; sta lì come un vuoto tangibile e innominabile. Sta lì cioè come testimone della *delusione* del desiderio, del suo non avere pace, delusione che si esprime in una ripetizione del bisogno che è un bisogno di ripetizione. E quando Lacan indica nella sublimazione l'operazione che eleva un oggetto alla dignità della Cosa, non fa altro che denunciare, insieme a Freud, l'effettiva illusione di cui il desiderio e, più in generale, il percorso della civiltà sono intrisi. L'oggetto, per quanto sia bello, non è tuttavia mai *questo*, non è mai la Cosa. Ecco a cosa mira Lacan. Esso arriva sempre dopo o in anticipo rispetto al compito che gli si domanda di assumere.

Crediamo che le cose siano lì, al centro, solide, stabili, in attesa di essere riconosciute, e che il conflitto sia ai margini. Ma che cosa insegna l'esperienza freudiana, se non che ciò che accade nel cosiddetto campo della coscienza, cioè sul piano del riconoscimento degli oggetti, è altrettanto ingannevole rispetto a ciò che l'essere cerca? Benché sia la libido a creare i diversi stadi dell'oggetto, gli oggetti non sono mai *questo* [...]. Il desiderio, funzione centrale di

ogni esperienza umana, è desiderio di niente di nominabile²¹⁰.

L'ordine della rappresentazione prodotto da vuoto causativo della Cosa segue la via del significante, e cioè si installa nella dialettica della presenza e dell'assenza. Dice bene Tarizzo: "Più il soggetto nomina e introduce la presenza, più egli scava l'assenza"²¹¹. Più il desiderio del soggetto scava in direzione della Cosa e più fa esperienza del suo annichilimento, si trova scalzato, allontanato dal nucleo del suo essere. Annichilimento che riguarda in primo luogo la parola, in quanto desiderio di nominare, di nominarsi. Ma una volta in prossimità della Cosa non c'è che silenzio e ammutolimento. Per questo, come sovente si dice, la bellezza "lascia senza parole". Dobbiamo prendere questa constatazione alla lettera: di fronte al bello siamo come svuotati, pieni di gioia e di terrore facciamo al contempo un'esperienza di cedimento, nella misura in cui veniamo sbalzati sul piano di una radicale assenza di nomi che la bellezza ricopre e svela, allorché posti di fronte a quella libbra di *inumano* che si mostra lungo il confine della bellezza.

La vera barriera che ferma il soggetto davanti al campo innominabile del desiderio radicale in quanto è il campo della distruzione assoluta, della distruzione al di là della putrefazione, è precisamente il fenomeno estetico in quanto è identificabile con l'esperienza del bello - il bello nel suo sfavillio scintillante, quel bello di cui si è detto che è lo splendore del vero. È evidentemente per il fatto che il vero non è

²¹⁰ J. Lacan, *Seminario II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, cit., p. 284.

²¹¹ D. Tarizzo, *Il desiderio dell'interpretazione. Lacan e la questione dell'essere*, Città del sole, Napoli 1998, p. 210.

tanto carino da vedere che il bello ne è, se non lo splendore, perlomeno la copertura²¹².

È sul piano di passaggio tra immaginario e simbolico, luogo in cui vedremo articolarsi l'esperienza del *fantasma*, che Lacan dunque reperisce quell'esperienza che più di altre si avvicina e ci vela dal silenzio di *das Ding*.

Ma qual è secondo Lacan l'effetto del bello sul desiderio? Come il bello agisce nei confronti di *das Ding* e del principio di piacere? Il bello, ci dice Lacan ha "per effetto di sospendere, di abbattere, di disarmare, direi, il desiderio. La manifestazione del bello intimidisce, proibisce il desiderio"²¹³. Il bello, prosegue, porta in sé, in rapporto al desiderio, qualcosa di "oltraggioso", nella misura in cui l'oltraggio allude a un passaggio, all'oltrepassamento "di non so quale invisibile linea". Questa linea, oltre la quale appare *das Ding*, segna per Lacan il punto sul quale appaiono i significanti-limite del desiderio. Oltre c'è un'economia che non riguarda più il principio di piacere, c'è un economia del dolore, dello strazio, dello spavento. È ciò che Freud ha intravisto nella nozione di *pulsione di morte*, ossia in quell'azione che non procura alcun bene al soggetto ma che tuttavia *lo soddisfa* in qualcosa, lo fa godere nonostante tutto. Il Bene, ad esempio, è uno di questi significanti-limite in cui Lacan ravvisa una barriera contro *das Ding*, dietro cui si svela questa economia distruttiva.

L'economia dei beni è infatti conservativa, mira al godimento degli stessi, secondo l'utile e il piacere

²¹² J. Lacan, *L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 275

²¹³ *Ivi*, p. 302.

che esso procura. E il Bene è lì, sul crinale dei beni, e non si confonde con essi, con il loro valore di scambio, con l'uso, con tutta la logica dell'utilitarismo che fa capo a Bentham. Mentre infatti i beni si scambiamo, albergano nell'utile, il Bene, invece, resta invece una questione di proprietà, qualcosa di *proprio*.

"Il bene non è a livello dell'uso della stoffa. Il bene è a livello di questo, che un soggetto può disporne"²¹⁴. Quando ci si mantiene nel registro dell'utile ci si mantiene, secondo la prospettiva di Bentham citato da Lacan, nel valore d'uso. Allorché però, accanto all'uso e allo scambio dei beni, appare la dimensione del godimento degli stessi, passiamo in un altro registro, che è quello che Lacan attribuisce al Bene. Il Bene infatti, appare in questo quadro come ciò di cui possiamo godere o quanto ci possiamo vietare. Disporre dei propri beni è infatti, chiosa Lacan, avere anche il diritto di privarne gli altri. In altre parole, il possesso dei beni è sempre legato, nell'epoca del capitalismo, alla sfera del diritto, e rinvia alla privazione e alla dialettica dell'alter-ego. "È un fatto di esperienza di cui bisogna che vi ricordiate costantemente nell'analisi - quel che si chiama difendere i propri beni non è che una sola e medesima cosa che vietarsi (*se défendre*) di goderne. La dimensione del bene alza una muraglia possente sulla via del nostro desiderio. È anche la prima con cui abbiamo, a ogni istante e sempre, a che fare"²¹⁵.

Nella logica del Bene appare la dialettica stessa del desiderio, il fatto cioè che un soggetto può ricondurre la propria soddisfazione a un livello distruttivo, sul punto in cui dietro i beni e il Bene,

²¹⁴ *Ivi*, p. 290.

²¹⁵ *Ivi*, p. 291.

regolati dall'economia del principio di piacere *alias* utile, si manifesta un'altra economia. Il desiderio può essere in ultima istanza anche qualcosa di distruttivo, qualcosa che non si racchiude nell'ambito dell'economia dei beni, e cioè nel loro semplice uso. Anzi, il paradosso del Bene è che proprio quanto rientra nell'economia dei beni, quanto si mostra come Bene per l'uomo, si giustifica solo nell'ambito del divieto di goderne appieno; godimento che altrimenti significherebbe distruzione, come l'esempio del *potlach* chiarisce appieno. L'ideale del bene, del bene della comunità, del bene dei singoli, regola in fondo un'economia in cui possedere beni non significa goderne, bensì soprattutto averne diritto, accampare su di essi un diritto. Goderne infatti sarebbe distruggerli, uscire cioè dall'economia del principio di piacere, dal limite del soddisfacimento sempre un po' deluso.

| Se spostiamo l'accento all'interno della seduta analitica, la funzione del bene si chiarisce meglio. Il paziente va infatti in analisi spinto dalla necessità di procurarsi del bene, di curarsi. Ma qual è il desiderio dell'analista? È il desiderio di far bene, di guarire, risponde Lacan. Ma in cosa consiste la sua guarigione? "Nel guarirlo dalle illusioni che lo trattengono sulla via del suo desiderio"²¹⁶. Illusioni che non è detto il paziente sia disposto ad abbandonare. Il bene del paziente non corrisponde cioè *tout court* al suo Bene, al suo piacere. L'analisi, direbbe Lacan, fa bene in quanto sa dispiacere, sa nuocere al paziente svelandogli le illusioni in cui suo desiderio resta incatenato. Bene resta cioè una barriera dietro cui celare la direzione spaventosa, la miseria distruttiva che in realtà il desiderio ha di

²¹⁶ Ivi, p. 278.

mira nell'esperienza clinica. Il bene del paziente è in un certo senso il suo male, ciò che gli farà del male *sapere*, ciò che apre il desiderio al disincanto, alla disillusione fondamentale, alla rottura degli alibi, delle costruzioni, dei misconoscimenti in cui il desiderio resta incantato nell'idea del Bene. La rinuncia all'ideale del Bene da parte dell'analista è così necessaria, per non sbarrare la via verso la verità del desiderio. C'è sempre infatti nella clinica un soggetto che *credeva* di sapere, c'è sempre una condotta che *credeva* giusta, dei bisogni che *pensava* necessari. Ma l'esperienza analitica insegna che quanto il soggetto apprende di sé, sulla via del suo desiderio è invece solo un *non sapevo*, lo stupore di un non-sapere²¹⁷.

Ma più ancora del Bene è il Bello, che qui ci interessa tematicamente, che appare in prossimità di *das Ding*. Nel bello, nel suo sfavillio, nel suo splendore paralizzante si staglia la Cosa del linguaggio, come limite e insieme velo, come

²¹⁷ Non possiamo in questa sede seguire tutti gli spunti che si offrono al discorso. Per la questione dell'ideale del bene, ad esempio, occorrerebbe partire dall'analisi dell'idea di Bene in Platone e della prospettiva che dischiude l'*Etica a Nicomaco* di Aristotele, riferimenti che Lacan ha ben presenti. Altresì i diversi accenni che nel seminario Lacan fa alla *Critica della ragion pura* e alla posizione dell'imperativo categorico come limite ideale tra piacere e godimento, meriterebbero un'analisi a parte. Lo stesso discorso vale per la questione del tragico nella lettura lacaniana dell'*Antigone* che apre tutto un campo di confronto con l'idea hegeliana di tragedia e l'interpretazione che dà dell'*Antigone*, che riguarda il problema della conciliazione al livello etico tra legge umana e legge divina. Nondimeno, la questione del bello e l'analisi del fantasma sadico, si apre sullo sfondo della lettura della *Critica del giudizio* per il primo e del bel saggio di Klossowski *Sade mon prochaine*, Seuil, Paris 1947, (trad. it., *Sade prossimo mio*, SE, Milano 2003), oltre al saggio di Georges Bataille *Lautréamont e Sade* in Id., *La letteratura e il male*, SE, Milano 2006. Per un primo approfondimento rimandiamo all'ottima analisi di G. Moroncini, R. Petrillo, *L'etica del desiderio. Un commento al seminario sull'etica di Jacques Lacan*, cit., in particolare i capitoli III, IV, V, pp. 119-235.

dimensione ultima in cui si spinge il desiderio come desiderio di *nulla*. Il bello lo vediamo apparire nella bellezza straziata, torturata, delle protagoniste dei romanzi di Sade, in cui secondo Lacan si manifesta l'opera più scandalosa che sia stata mai scritta, proprio perché mette in scena il fantasma del godimento al di là di ogni limite, e cioè la ricerca del godimento contro la morale, che si traduce nella ricerca del male inflitto alle vittime. Godere significa uscire dalla realtà del desiderio. In tutta l'opera di Sade si avanza verso un vuoto centrale, dove ogni esperienza è ripetizione e supplizio, verso una sorta di cedimento estetico che mira a fare il vuoto, a presentare un nuovo imperativo categorico: "Godi!". I protagonisti dell'opera di Sade ripetono fino alla noia. E la noia del lettore, che è direttamente proporzionale a ciò che il marchese mette in scena, "non è che la risposta dell'essere appunto [...] all'approccio di un centro d'incandescenza, o di zero assoluto, che è psichicamente irrespirabile".²¹⁸ Tutte le vittime di Sade sono martoriate, mortificate, estenuate secondo una legge che impone il godimento parcellare, fatto di zone, di parti del corpo. Eppure qualcosa, nella devastazione quasi pornografica, nell'oscenità muta e ricorsiva, resta immutato, intatto: è la bellezza di cui le vittime risplendono. "La vittima sopravvive a tutti i maltrattamenti, non si degrada, neppure nel suo carattere di fascino voluttuoso su cui la penna dell'autore torna sempre con insistenza".²¹⁹ Nessuna afflizione ne altera l'immagine, niente la logora. Ecco, la bellezza, che brilla, che sfavilla prima della distruzione, che resiste prima che tutto non venga meno in un godimento

²¹⁸ Cfr., *L'etica del desiderio*, cit., p. 256.

²¹⁹ *Ivi*, p. 258.

al di là di ogni conservazione. È la bellezza che salva l'Altro dalla sua mancanza, che lo rende integro di fronte alla morte e al vuoto. Sade insomma mette in scena un fantasma che in quanto tale svolge lo stesso ruolo del bello: vela e nega la *mancanza*, fa finta che non sia significante ultimo, che la parola possa ripristinare quel godimento spinto oltre il limite della Cosa. Un fantasma che sostiene il desiderio nello spavento del suo svanire, del suo tendere all'annullamento che si paventa nelle vicinanze della Cosa.

Altresì, bella è Antigone, la cui tragedia Lacan commenta nel seminario sull'*Etica*. Come in Sade essa presenta insieme bellezza e sofferenza, qualcosa che la pone al di là dell'umano. Il desiderio di Antigone è infatti un desiderio di nulla, un desiderio che la spinge alla morte, la porta a giacere in quel limite tra i vivi e i morti per ottenere quello che non può ottenere, la sepoltura del fratello secondo legge. Non seguiremo l'analisi che ne fa Lacan. È importante capire piuttosto come la dimensione del bello sia intimamente legata a *das Ding*, ovvero al nulla, al vuoto al cuore del desiderio. Il desiderio di Antigone si spinge nel paradosso di arrivare a desiderare la morte per mantenere vivo il desiderio, per non cedere sul suo desiderio. In questo paradosso doloroso consiste tutta la logica annichilente del desiderio. La vita di Antigone viene a trovarsi al limite dell'invivibile, ed è lì che Lacan la coglie, nel momento in cui viene condannata a esser rinchiusa in una "zona tra la vita e la morte", nella caverna dove viene condotta per essere sepolta viva, dove la vita non può "essere vissuta e pensata che da questo limite dove lei ha già perso la vita, dove lei è già al di là - ma di lì può vederla, vederla sotto forma

di ciò che è perduto"²²⁰. È lì, dice Lacan, in questo preciso istante tra la vita e la morte che l'immagine di Antigone "fa perdere la testa al Coro", che Antigone risplende, sprigionando qualcosa di mirabile. "La luce violenta, il bagliore della bellezza, coincidono con il momento di superamento, di realizzazione dell'Ate in Antigone"; il bello che rende ciechi di fronte al vuoto che esso cela, ecco di cosa ancora si tratta. Antigone mostra così come il desiderio sia desiderio di nulla, disposto ad andare fino in fondo, in un impulso attraverso cui traspare la forma in cui si manifesta l'istinto di morte, secondo la formula di Freud²²¹.

Il lato toccante della bellezza fa vacillare ogni giudizio critico, ferma l'analisi, e fa piombare le diverse forme in gioco in una certa confusione, o piuttosto in un accecamento fondamentale. L'effetto della bellezza è un effetto di accecamento. Qualcosa accade ancora più in là, che non può essere guardato. Effettivamente Antigone ha dichiarato di se stessa e da sempre - io sono morta e voglio la morte. Mentre Antigone si dipinge come Niobe nel pietrificarsi, con che cosa si identifica? - se non con quell'inanimato che Freud ci insegna a riconoscere come forma in cui si manifesta l'istinto di morte²²².

Quello che ci interessa comprendere, e che svilupperemo nel prossimo capitolo, è come questo "privilegio del nulla" di cui la bellezza disegna i contorni sia allo stesso tempo il nodo indissolubile

²²⁰ J. Lacan, *L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 354.

²²¹ Non possiamo seguire tutti gli spunti che si offrono. Dalla questione della Dama nell'estetica dell'amor cortese alla dimensione etica del Bene come barriera al godimento, a cui occorrerebbe associare un'analisi della questione dell'etica in Platone e Aristotele. Per tutto questo rimandiamo al saggio di B. Moroncini, R. Petrillo, *L'etica del desiderio*, cit.

²²² Cfr., *L'etica della psicoanalisi*, p. 354.

che avvince il soggetto al linguaggio. Ed è qui che l'esperienza del fantasma trova la sua matrice: al di là del suo contenuto, il fantasma incanta il soggetto, introducendosi nel desiderio come realtà ultima del linguaggio. Come il Bello ha un carattere immaginario, è lo schermo, la superficie sulla quale desiderio e parola si articolano; ma più ancora del bello, il fantasma svela la sua natura simbolica, significante, il suo essere senz'altro residuo della Cosa del linguaggio per eccellenza, il luogo in cui il soggetto nomina a sua insaputa, sperimenta il proprio vacillamento, la ricerca di un oggetto, *dell'oggetto* mancante. Il *fantasma*, come il bello, acceca. Ma non si limita, nietzschianamente, come fa il bello a rendere sopportabile la vita: il fantasma resta la formula "scritta", enunciata, della *mancanza*.

La vita è questo - una deviazione, un'ostinata deviazione, per se stessa caduca e sprovvista di senso. Perché, in quel punto delle sue manifestazioni che si chiama l'uomo, si produce qualcosa che insiste durante questa vita, che si chiama *un senso*? Lo chiamiamo umano ma è poi così sicuro? È forse così umano questo senso? Un senso è un ordine, cioè un sorgere. Un senso è un ordine che sorge. Una vita insiste per entrarvi, ma esso esprime forse qualcosa di completamente al di là di questa vita, e dietro il dramma del passaggio all'esistenza, non troviamo nient'altro che la vita congiunta alla morte. È qui che ci porta la dialettica freudiana [...]. La vita non vuole guarire [...] La vita non pensa che a morire²²³.

²²³ J. Lacan, *Seminario II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi*, cit., pp. 295-6.

Capitolo terzo. La teoria del fantasma come limite e potenza del linguaggio

*Ognuno di noi continua a parlare un linguaggio
che lui stesso non intende, ma che ogni tanto, viene
inteso.*

*Il che ci permette di esistere e di essere perciò
quanto meno fraintesi.*

*Se esistesse un linguaggio in grado di essere
inteso,
disse Saurau, non ci sarebbe bisogno di nient'altro.*

(Thomas Bernhard - Perturbamento)

3.1 "EIN KIND WIRD GESCHLAGEN". IL FANTASMA IN FREUD

Il fantasma²²⁴ fa la sua comparsa nei testi di Freud già a partire dal 1885, anno di pubblicazione degli *Studi sull'isteria*²²⁵. Freud usa il termine *Phantasie* per designare tanto i fantasmi inconsci, rinvenuti grazie al lavoro analitico, quanto i "sogni ad occhi aperti", ciò che in italiano traduciamo con *fantasticherie*. In generale, negli *Studi* il termine fantasma designa tutto ciò che nella vita psichica ha a che fare con organizzazioni rappresentazionali inconsce che agiscono alla base di disturbi nevrotici. Il tema è ripreso da Franz Brentano, alle cui lezioni Freud aveva assistito. Come è noto Brentano negava la

²²⁴ Il termine fantasma (*fantasme*) traduce il tedesco *Phantasie*, che designa perlopiù l'immaginazione, ma non tanto la facoltà d'immaginare (*Einbildungskraft*), quanto "il mondo immaginario, i suoi contenuti, l'attività creatrice da cui è animato (*das Phantasieren*)", (cfr. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi* voll. I, Laterza, Roma-Bari 2003). Nell'edizione delle Opere pubblicata in italiano da Bollati Boringhieri si è scelto di tradurre il termine con *fantasia*, più atto di *fantasma* a sottolineare sia l'*attività creatrice* che le sue produzioni. Per quanto riguarda il francese, *fantasme* ha un'accezione più particolare rispetto all'italiano *fantasma* e si distingue da *fantôme* che sarebbe lo spettro propriamente detto. Le *Petit Robert* dà del termine *fantasme* la seguente definizione: "Produzione dell'immaginazione con la quale l'io cerca di sfuggire alla presa della realtà". Il francese *fantasme* ricopre quindi un'accezione più vicina al *Phantasie* tedesco, catturando un campo semantico che in italiano siamo costretti a rendere giocando talvolta sull'alternanza tra il singolare *fantasia* per designare l'attività immaginativa, e il plurale *fantasie* per indicare le sue produzioni, i fantasmi (per un approfondimento si veda J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Fantasme originaire. Fantasmes des origines, origine du fantasme*, Hachette, Paris 1985; trad. it Lalli P., *Fantasma originario. Fantasmi delle origini: origini del fantasma*, Il Mulino, Bologna 1988 p. 38 e nota). In inglese si è scelto di tradurre con il termine *Phantasy* i fantasmi e le fantasie inconsce, e con *Fantasy* quelli coscienti, i sogni ad occhi aperti. La dizione "fantasma" viene così adottata quando si intende mettere in risalto il "prodotto illusorio" di un'attività immaginativa, ed è la scelta pressoché costante che compie il traduttore di Lacan.

²²⁵ Si veda G. Breuer, S. Freud, *Studien über Hysterie* (1892), in *Gesammelte Werke* (18 voll.), S. Fischer Verlag, Frankfurt a/M 1940-1950; trd. it. a cura di Musatti C., *Opere* vol. 1. *Studi sull'isteria e altri scritti* (1886-1895), Bollati Boringhieri, Torino 1967.

possibilità che le rappresentazione fossero inconsce, sostenendo che l'attività psichica coincidesse con la coscienza. La nozione di intenzionalità diventava così la caratteristica principale della psiche e il modo di operare della coscienza in relazione all'oggetto. Negli *Studi sull'isteria* Breuer e Freud rifacendosi a Brentano spostano l'accento sull'attività psichica inconscia, centrata appunto su *fantasie*. Se l'elemento rappresentazionale connota l'attività psichica, Breuer e Freud estendono questa caratteristica a tutto l'ambito dello psichico e dunque anche alla sfera ultra-coscenziale: "Ogni attività psichica è guidata da rappresentazioni che in gran parte sono subconscie. Infatti soltanto le rappresentazioni più chiare, più intense, vengono percepite dall'autocoscienza, mentre la gran massa delle rappresentazioni attuali, ma più deboli, rimane inconscia"²²⁶. Breuer e Freud hanno in mente quella catena di riflessioni che nel pensiero moderno segna il preludio all'idea di inconscio e che va dalle *piccole percezioni* di Leibniz alle *rappresentazioni oscure* di Kant, fino a Herbart riguardo alle *idee affondate* e alle *conclusioni inconsce* di Helmholtz²²⁷.

²²⁶ Ivi, p. 348.

²²⁷ In particolare per quanto riguarda le *piccole percezioni* e le *rappresentazioni oscure* si veda rispettivamente G.W. Leibniz, *Nuovi Saggi sull'intelletto umano*, trad. di M. Mugnai, Editori Riuniti, Roma 1982, *Prefazione*, pp. 48-9: "E per fornire un ulteriore chiarimento circa le piccole percezioni che non potremmo distinguere nel loro insieme, sono solito servirmi dell'esempio del mugghio o rumore del mare dal quale si è colpiti quando si è sulla spiaggia. Per udire questo rumore come lo si ode, bisogna pure che se ne odano le parti che compongono il tutto, cioè il rumore di ciascuna onda, per quanto ciascuno di questi piccoli rumori non si faccia conoscere che nell'insieme confuso di tutti gli altri, e sia percepibile soltanto se l'onda che lo produce non è sola. Occorre infatti essere colpiti un poco dal movimento di quest'onda e che si abbia una qualche percezione di ciascuno di tali rumori, per piccoli che siano; altrimenti non si avrebbe quella di centomila onde, poiché centomila nulla non riescono a produrre qualcosa"; per Kant si veda *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 2006, in particolare il passo a p. 18: "Noi infatti spesso

Già da subito, dunque, il termine *Phantasie* indica in Freud un modo del tutto speciale della rappresentazione, un qualcosa di mediano tra il conscio e l'inconscio che agisce nel soggetto indipendentemente dalla volontà esplicita del soggetto; esse richiamano esperienze vissute nella primissima infanzia, in seguito elaborate e sedimentate nell'inconscio ad opera della rimozione. Riguardano perlopiù scene familiari in cui il bambino soffre la presenza di un fratellino o una sorellina in relazione al bisogno esclusivo di essere amato da un genitore. Il fantasma (*Phantasie*) è così una rappresentazione *significativa*, densa di rimandi a scene che hanno coinvolto il soggetto nella sua evoluzione affettiva e sessuale, nel suo più intimo rapporto all'Altro come *prossimo* verso cui si fa appello. Come bene esprime Enzo Funari: "I fantasmi originari si costituiscono dunque dall'insorgere di un *sentito*, causato dalle tensioni (dispiacere) e detensioni (piacere) somatiche nelle loro diverse gradualità intensive; *sentito* che si combina con la cattura delle prime immagini ancora sfumate che emergono dall'esterno 'incontrato'"²²⁸. Il fantasma è sì legato al tratto immaginario della *fantasticherie*, del sogno ad occhi aperti nel quale Freud situa il suo apparire conscio, ma il suo statuto profondo, il suo tessuto, resta inconscio, appare cioè solo in funzione di una ricostruzione analitica e trova collocazione nei primissimi vissuti del bambino, quasi

giochiamo con le rappresentazioni oscure e abbiamo interesse a porre nell'ombra davanti all'immaginazione oggetti che ci piacciono e che non ci piacciono; ma più spesso ancora siamo noi stessi gioco di rappresentazioni oscure; e il nostro intelletto non può salvarsi dalle assurdità nelle quali lo getta la loro influenza se anche ne riconosce la natura illusoria".

²²⁸ Cfr. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Fantasma originario. Fantasmi delle origini: origini del fantasma*, cit., *Introduzione*, p. 28.

esclusivamente in relazione a scene in cui fanno la loro comparsa soggetti familiari: il padre, la madre, il fratellino.

Con il termine *Phantasie*, che Freud non abbandonerà mai, si vuole così affermare la profonda parentela tra rappresentazioni cosce e inconsce: "Le fantasie chiaramente coscienti dei pervertiti, che in circostanze favorevoli vengono messe in atto, i timori deliranti dei paranoici, proiettati ostilmente sugli altri, e le fantasie inconsce degli isterici, che la psicoanalisi scopre dietro i loro sintomi, coincidono, dal punto di vista del contenuto, fino nei minimi particolari". È un'affermazione che si trova nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* del 1905²²⁹, testo che inaugura una serie di ricerche intorno al fantasma, in particolare nel periodo tra il 1906 e il 1909²³⁰. In questo periodo la distinzione interna al termine *Phantasie*, tra *Phantasy* (fantasma inconscio) e *Fantasy* (fantasia cosciente, sogno ad occhi aperti) è ancora pienamente in vigore e rappresenta il punto di partenza freudiano nell'elaborazione della nozione di fantasma. Freud non esclude la possibilità che si possa partire dal fantasma cosciente per definire l'origine del fantasma inconsci. I fantasmi inconsci degli isterici di cui parla, hanno "fonte comune e prototipo normale nei cosiddetti sogni ad occhi aperti dei giovani"²³¹ e diventano patogeni nel momento in cui

²²⁹ S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, op. cit., p. 477n.

²³⁰ È in questo periodo che appaiono una serie di opere che in maniera indiretta o diretta coinvolgono il tema del fantasma. Ne riportiamo di seguito un elenco: S. Freud, *Il delirio e i sogni nella «Gradiva» di Wilhelm Jensen (1906)*, in *Opere*. Vol. V, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 263-336; *Il poeta e la fantasia (1907)*, in *Ivi*, pp. 375-95; *Fantasie isteriche e i loro rapporti con la bisessualità*, in *Ivi*, pp. 389-95; *Teorie sessuali dei bambini (1908)*, in *Ivi*, pp. 441-65; *Osservazioni generali sull'attacco Isteria (1909)*, in *Ivi*, pp. 441-45; *Il romanzo familiare dei nevrotici (1909)*, in *Ivi*, pp. 471-74.

²³¹ Cfr., S. Freud, *Fantasie isteriche e i loro rapporti con la bisessualità*, in *Gesammelte Werke*, op. cit.; in *Opere* vol. 5. *Il*

sono stati rimossi. Insomma, il fantasma inconscio si profila solo una volta applicata la rimozione al sogno diurno.

Vi è altresì una certa parentela tra il sogno ad occhi aperti e il fantasma inconscio. Non è un caso che nel lavoro onirico descritto da Freud il fantasma venga collocato alle due estremità del processo. Da un lato, abbiamo un processo che parte "dalle scene e dalle fantasie inconsce al preconcio"²³², dove incontra residui diurni di cui assume in parte il contenuto; dall'altra estremità del sogno, vi è il "processo secondario", e cioè il vero e proprio rimaneggiamento del contenuto onirico, in cui "troviamo la stessa attività che può manifestarsi, senza inibizione da parte di altri fattori, nella creazione dei sogni ad occhi aperti"²³³. L'elaborazione secondaria, in quanto parte del processo onirico, cerca di dare una facciata di coerenza e razionalità alla trama spesso disarticolata del sogno al livello preconcio. Le fantasie sono così una manifestazione tanto conscia quanto inconscia dei desideri inconsci rimossi, servono, come il sogno, all'appagamento del desiderio per via allucinatoria, cosa palesemente osservabile dall'esperienza delle fantasie ad occhi aperti o *fantasticherie diurna*, in cui il soggetto tende a gratificarsi²³⁴.

motto di spirito e altri scritti (1905 - 1908), op. cit., p. 389.

²³² Cfr., S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 519.

²³³ Ivi, p. 449.

²³⁴ Un esplicito riferimento alla prossimità tra le fantasie ad occhi aperti e il sogno lo troviamo nel breve saggio del 1907 *Il poeta e la fantasia*: "Non posso neppure trascurare la relazione delle fantasie con i sogni. I nostri sogni notturni [...] altro non sono che fantasie"; S. Freud, *Der Dichter und das Phantasieren (1908)*, in *Gesammelte Werke*, op. cit.; trad. it. a cura di Musatti. C., in *Opere vol. 5. Il motto di spirito e altri scritti (1905 - 1908)*, op. cit., *Il poeta e la fantasia (1908)*, p. 379.

Il termine *Phantasie* fissa così i due poli del fantasma freudiano almeno fino al 1909: il fantasma diurno o conscio, la cui organizzazione appare riempita dall'io fantasticante, dal soggetto come elemento attivo e cosciente nonché *protagonista* del racconto; il fantasma notturno o inconscio, ricavabile dall'analisi, in cui il soggetto appare eluso, fuori della trama e purtuttavia inserito *nella scena*, come sovente testimonia lo strato più profondo del sogno.

La svolta sulla questione del fantasma avviene nel 1919 con il saggio *Un bambino viene picchiato*. La frase che dà il titolo all'opera è la ripresa di un fantasma tipico di sei casi studiati da Freud di soggetti (quattro donne e due uomini) affetti da isteria o nevrosi più o meno acute. Si tratta di una svolta, in quanto Freud per la prima volta espone una teoria del fantasma come struttura invariabile, fissa, che l'analizzante enuncia durante la seduta e dal cui enunciato appare non solo escluso ma anche, in un certo senso, incapace di assumersene la paternità. E infatti, incalzato da Freud circa l'identità del bambino picchiato, l'origine della fantasia e la figura di colui che picchiava - se si tratta di un adulto, un padre, un maestro, o sia lo stesso paziente a picchiare un altro bambino - dal paziente giungeva "sempre e soltanto un'unica esitante risposta: 'Non ne so di più: un bambino viene picchiato'"²³⁵. La frase del fantasma viene insomma presentata in termini assoluti: un bambino viene picchiato, non se ne sa altro, e questo "non saperne", andandosi ad aggiungere all'anonimia dell'enunciato, rende altresì il fantasma qualcosa di profondamente estraneo al soggetto.

²³⁵ S. Freud, « *Un bambino viene picchiato* », cit.; p. 43.

Freud sottolinea come il carattere di questa fantasia, ma più in generale di tutte le fantasie patogene, sia legato a sentimenti di piacere che conducono all'autoerotismo. "Al culmine della situazione immaginata s'impone, quasi regolarmente, un soddisfacimento onanistico [...] all'inizio in accordo con la volontà della persona, poi invece contro la sua volontà e con carattere coattivo"²³⁶. Ciò agli occhi di Freud significa che una simile fantasia, situata nella preistoria del soggetto, "tra i due e i quattro o cinque anni", chiama in causa i primi moti pulsionali che investono le persone del padre e della madre, e cioè risveglia quei sentimenti di odio e amore che caratterizzano i primi vissuti emotivi dell'uomo. Eppure, la scarsa indicazione che si ottiene dai pazienti non consente di comprendere, di primo acchito, se questi moti siano di natura sadica o masochistica. Non sappiamo infatti, ribadisce Freud, se a picchiare sia colui che fantastica; di fatto non lo è, il che pertanto esclude che si tratti di una fantasia sadica. Ma non è nemmeno una fantasia masochistica, poiché non vi è corrispondenza tra soggetto dell'enunciazione e soggetto dell'enunciato: c'è sempre un altro bambino che subisce l'azione, un fratellino o una sorellina. È a questo punto che Freud introduce i tre tempi del fantasma, facendo entrare nella *puntualità* istantanea del fantasma narrato la *storia* del fantasma analizzato. In un certo senso Freud dona al fantasma una vera e propria *ossatura cronologica*, lo rende "trattabile" per l'analisi scoprendo dietro l'incanto della scena originaria di *un bambino viene picchiato*, le figure, le *drammatis personae* che vi risiedono.

²³⁶ Ivi, p. 41.

E così che il fantasma, sottoposto all'analisi del vissuto del paziente, si divide in tre tempi: nel primo tempo fa irruzione una persona adulta, colui che picchia, il padre. La frase si trasforma così in: "Mio padre picchia un bambino". Nel secondo tempo, si assiste a un cambiamento sintattico da attivo a passivo; l'agente non cambia, resta il padre, ma il bambino picchiato diventa la stessa persona che fantastica. La frase che lo esprime è: "Vengo picchiato da mio padre". In questa fase, la più oscura, il fantasma assume un carattere masochistico, eppure, come Freud tiene a sottolineare, si tratta di una ricostruzione analitica, che cioè non appare affatto nel vissuto del soggetto analizzato, bensì solo nell'elaborazione che ne fa Freud. "Questa seconda fase è fra tutte la più importante e densa di conseguenze. Ma di essa si può dire, in un certo senso, che non ha mai avuto un'esistenza reale. In nessun caso viene ricordata, non è mai riuscita a diventare cosciente. È una costruzione dell'analisi, ma non per questo meno necessaria"²³⁷.

Sarà alla fine, nel terzo tempo, che ritroveremo l'enunciato di partenza "Un bambino viene picchiato", da cui Freud è risalito attraverso una sorta di archeologia del fantasma. Ed è qui che il soggetto scompare dalla scena per fare posto alla scena originaria.

L'analisi di Freud è tutta volta ad individuare, nella ricostruzione di questo fantasma, quale sia il tratto peculiare che in un certo senso rappresenta la costante, l'invariabile originaria da cui il fantasma così costituito trae la propria consistenza. E questo tratto è il masochismo, in cui si esplicita la situazione amorosa frustrata che il bambino vive in

²³⁷ Ivi, p. 47.

rapporto ai genitori, masochismo che però sembra inizialmente apparire sottoforma di sadismo. Cerchiamo di capire.

L'apparizione di un rivale, il fondamentale venir meno dell'interesse univoco dei genitori nei confronti del bambino o della bambina, l'ostilità e l'odio sorti in relazione a qualcosa che viene percepita come una revoca d'amore, un'esperienza vissuta come una profonda frustrazione, sono tutti elementi che producono nel bambino sentimenti che secondo Freud si concretizzano nel significante "battere". "Si comprende ben presto che l'esser picchiati [...] significa una revoca d'amore e un'umiliazione. Parecchi bambini, che si ritenevano stabilmente assisi sul trono dell'incrollabile amore dei loro genitori, sono stati così sbalzati d'un colpo dall'olimpico della loro immaginaria onnipotenza. È dunque una gradevole rappresentazione", conclude Freud, "quella del padre che picchia questo odiato bambino [...]. Tale rappresentazione significa: 'mio padre non ama quest'altro bambino, ama soltanto me'"²³⁸. Siamo qui al livello del primo tempo del fantasma, quello che risponde all'enunciato "Mio padre picchia un bambino". La fantasia è asservita all'appagamento di un desiderio che si esprime nell'amore che il bambino prova nei confronti di un genitore di sesso opposto. Secondo Freud il bambino vive con i genitori un legame elettivo e assoluto, e una simile scelta oggettuale è segnata da un stato di innamoramento incestuoso. Il tramonto di questo stato primitivo è dovuto al naturale progresso dell'esperienza, e nessuno di questi innamoramenti, ribadisce Freud, può sfuggire alla "fatalità della rimozione"²³⁹. Una mortificazione

²³⁸ Ivi, p. 49.

²³⁹ Ivi, p. 50.

inaspettata, la nascita desiderata di un altro fratello che viene percepita come un'infedeltà dal bambino nel proprio statuto di amante assoluto, conducono al tracollo di questi impulsi amorosi incestuosi.

Si svolge cioè un processo di rimozione che ricaccia tali impulsi nell'inconscio lasciando al loro posto il senso di colpa. La colpa è in questo caso nient'altro che la sanzione dell'amore incestuoso tradito, ovvero della sua repressione. Freud legge questo passaggio in ordine all'assunto che ovunque vi sia rimozione c'è colpa, in quanto esito della rinuncia forzata al proprio desiderio.

E così, dalla proposizione "Mio padre picchia un bambino" (sottinteso: "dunque mi ama"), si passa al secondo tempo, ricostruito dal lavoro di decodifica dell'analisi, della proposizione "Vengo picchiato da mio padre", (il cui sottinteso è: "dunque mi odia". Il rovesciamento da attivo in passivo della proposizione corrisponde al rovesciamento dall'amore in odio e alla conseguente variazione di struttura del fantasma che da sadico diventa masochistico.

Ma è solo nel terzo tempo, e cioè col passaggio alla coscienza e all'enunciazione "Un bambino viene picchiato", che il fantasma si anonimizza, neutralizzando ogni riferimento al soggetto e alle componenti masochistiche che lo caratterizzavano. "Altri bambini" prendono il posto del soggetto battuto, il padre scompare, l'azione resta al passivo ma senza riferimento all'agente, né al suo sesso o alla sua posizione sociale rispetto al bambino che fantastica. Tale neutralizzazione corrisponde all'effetto dell'assorbimento del senso di colpa, del suo annullamento ad opera della stessa fantasia.

L'analisi condotta da Freud rivela così come il fantasma contribuisca in fondo a sorta una consolazione, una consolazione nei confronti dell'Altro. Il fantasma poi, è legato sempre al piacere e rivela, per i casi a cui si fa riferimento, una componente onanistica coattiva che si manifesta come esito della fantasia. Infine, ed è qui che Lacan ricava le sue coordinate per la logica del fantasma, l'articolazione del fantasma prevede un enunciato che attraverso i suoi tre tempi implica delle variazioni grammaticali, ossia rivela la sua profonda consistenza significativa. Il fantasma è una frase che Freud ricostruisce attraverso modulazioni sintattico-grammaticali, e che si riduce, nel suo nucleo originario del secondo tempo, a una mera ricostruzione analitica, quasi a testimonianza che non c'è, per il fantasma, una vera e propria interpretazione, come invece è nel caso del sintomo e dei sogni. Non a caso infatti il fantasma, come lo stesso Freud ammette, conserva una condizione di estraneità rispetto alla nevrosi che accompagna²⁴⁰. Nel testo di Freud si può leggere un appunto che non lascia dubbi: "Va detto però che quando il medico analista si vede costretto ad ammettere che queste fantasie rimangono perlopiù discoste dal rimanente contenuto della nevrosi e non trovano collocazione precisa nella sua struttura, nasce in lui il sospetto che il problema non sia con ciò esaurito"²⁴¹.

La peculiarità del fantasma sta dunque in una sorta di "fissazione" che investe il piano del linguaggio, in quelle relazioni significanti in cui si strutturano

²⁴⁰ È stato J.-A. Miller ad aver ribadito l'importanza di questa condizione di "estraneità" alla nevrosi del fantasma in Freud; si veda *Logiche della vita amorosa*, a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 1997, p. 67.

²⁴¹ S. Freud, "Un bambino viene picchiato", cit., p. 41.

le prime relazioni esterne del soggetto. Quanto abbiamo appena descritto intorno alla fenomenologia dell'enunciato "un bambino viene picchiato" contiene già, e in maniera lampante, tutte le coordinate che forniranno a Lacan le basi della propria teoria sul fantasma.

Con il saggio del 1919, Freud, mettendosi alle spalle l'interpretazione del fantasma come *fantasia diurna* risalente ai primi scritti degli anni 1906-1909, fa del fantasma una categoria clinica autonoma, slegata dal sogno e dal sintomo. La sua ricostruzione analitica non corrisponde più ai parametri messi in evidenza ne *L'interpretazione dei sogni*, il fantasma cioè non è vincolato in alcun modo alla dialettica processo primario/processo secondario. Esso resta isolato come significante di una rimozione che ha colpito il legame amoroso tra bambino e genitore, ovvero l'unità sostanziale con l'Altro nella quale risiedeva l'unità stessa, la fondatezza "originaria" del soggetto. La frase che ne risulta, nella sua pressoché assoluta autonomia, si rivela così essere un supporto attraverso il quale il soggetto elude il significato inconscio di una profonda lesione della sua unità. La ricostruzione, infatti, con cui Freud risale al secondo tempo del fantasma "vengo picchiato da mio padre", e che rappresenta il risultato analitico del fantasma, resta un artificio, un pura ricostruzione e non trova iscrizione nel soggetto a nessun livello: "Non ha mai avuto esistenza reale. In nessun caso viene ricordata, non è mai riuscita a diventare cosciente"²⁴². Resta pertanto una frase a cui il soggetto premette un "Non ne so di più", come a testimonianza della sua pressoché totale estraneità.

²⁴² Ivi, cit., p. 47.

Allo stesso tempo, il fantasma non è un sintomo, non rivela cioè alcun dato patologico, non comporta danni, atteggiamenti coattivi, sorprese. Non ha nulla a che vedere con ciò che Lacan chiama "formazioni dell'inconscio": lapsus, motto di spirito, sogni, comportamenti compulsivi. Come afferma Miller: "In genere il paziente non viene a lamentarsi del suo fantasma, al contrario, possiamo dire che attraverso di esso ottiene piacere"²⁴³. Basti pensare all'entrata in analisi, che in genere corrisponde all'urgenza di ristabilire una normalità del proprio vissuto. Il paziente lamenta i suoi sintomi, l'ansia, l'insonnia, e tutto il *defilé* di disturbi comportamentali a seconda che sia isterico, paranoico o ossessivo. L'entrata in analisi avviene cioè sempre attraverso il sintomo. Del fantasma invece non se ne sa nulla, poiché esso provoca piacere, è tutt'altro che dannoso e lesivo per il soggetto. Lo stesso Freud lo ribadisce allorché ricorda che alla scena del fantasma si legano sempre sentimenti di piacere, perlopiù onanistici, o finalizzati a raggiungere l'orgasmo con il partner. La componente di piacere che si lega al fantasma è un elemento prioritario e strutturale del fantasma, componente che contribuisce a forgiare quella sorta di indistruttibilità con cui il fantasma si mostra nella coscienza.

Eppure, per capire a che livello si pone il fantasma in relazione al soggetto dell'inconscio occorrerebbe inscrivere nella dialettica stessa della pulsione "ferita" che abbiamo analizzato a proposito della Cosa come oggetto perduto. Dove, infatti, si situa il fantasma se il suo apparire non desta alcun disagio nel soggetto, ma anzi, lo sorregge nella ricerca del suo piacere illusorio? Ma soprattutto: in cosa

²⁴³ J.-A. Miller, *Logiche della vita amorosa*, cit., p. 65.

consiste il suo statuto una volta assodato che non fa parte della struttura del sintomo, né di quella del sogno? E come intendere, altresì, l'affermazione di Freud secondo cui il fantasma non ha posto nella struttura della nevrosi? Cosa c'è dietro al fantasma?

3.2 L'OGGETTO A E LA FORMULA DEL FANTASMA IN LACAN

In altri termini il fantasma dà il piacere proprio al desiderio. Torniamo a dire che desiderio non è soggetto, non essendo indicabile in alcun dove in un significante della domanda quale che sia, perché non è articolabile in essa benché sia da essa articolato²⁴⁴.

La frase è ripresa nel saggio *Kant con Sade*, in cui Lacan affronta la questione del fantasma all'interno dell'opposizione piacere/godimento. Il desiderio, in quanto ricade sotto il principio di piacere, "la cui legge è di farlo interrompere sempre nella sua mira"²⁴⁵, si trova sempre legato al principio dell'omeostasi, sulla cui soglia la Cosa appare come limite oltre il quale si apre il "deserto" del godimento. Il godimento, lo abbiamo visto, non è un'esperienza di benessere, e non deriva da una nozione di senso comune, quale può essere l'idea di un piacere estremo, come il termine lascerebbe intendere. Esso è piuttosto inteso da Lacan come il luogo in cui tutto il complesso del principio di piacere collassa, producendo un movimento contrario alla conservazione/eternizzazione del desiderio. All'approssimarsi del godimento, della Cosa del desiderio, si ottiene così qualcosa di più simile al

²⁴⁴ J. Lacan, *Kant con Sade*, in *Scritti*, cit., p. 773.

²⁴⁵ *Ibid.*

dolore: ma un dolore apparentemente paradossale, una sorta di dolore *irrinunciabile*. È così che va letto il senso della coazione a ripetere, individuata da Freud nel saggio Al di là del principio di piacere: nell'orizzonte di un dolore irrinunciabile che, in termini energetici, non sarebbe altro che il proseguimento della tendenza alla scarica completa secondo il *principio di inerzia*, il "sogno" dell'organismo del ritorno all'inanimato. Adesso, "È nel tempo del godimento", sottolinea Lacan, "che esso [il piacere] sarebbe semplicemente fuori gioco, se non intervenisse il fantasma, per sostenerlo con quella stessa discordia in cui soccombe"²⁴⁶.

Ecco il modo in cui Lacan introduce il fantasma. In altre parole, il fantasma verrebbe a situarsi laddove *das Ding* apre nel soggetto una lacerazione, un vuoto costitutivo, dove il desiderio resterebbe fuori gioco, escluso dal circuito del principio di piacere. Il fantasma è così ciò che rimedia al godimento. Bisogna fare attenzione a questo aspetto, per così dire, "topologico" del fantasma. Comprendere la sua collocazione serve a chiarire su quale piano il soggetto si veda chiamato in causa dal fantasma, che cosa il fantasma articoli di così fondamentale per il soggetto, il che in questo caso vuole dire *al posto del soggetto*.

La questione del fantasma in Lacan, prima ancora di assolvere a una dimensione clinica, è propriamente la questione del soggetto, fa appello cioè al sapere, e più in generale al soggetto in quanto essere parlante. L'enunciato completo del fantasma "Non ne so di più. Un bambino viene picchiato", comprende il complessivo orizzonte di sapere del soggetto rispetto a quanto accade a livello inconscio in relazione alla Cosa. È

²⁴⁶ *Ibid.*

su questa base allora che dobbiamo leggere la formula lacaniana del fantasma, $\$ \langle a$, che si traduce: il fantasma è costituito dal rapporto che il soggetto del desiderio (soggetto barrato) intrattiene con l'oggetto a , con l'oggetto causa del desiderio, ovvero *das Ding*.

Per chiarire ciò, occorre dunque indagare innanzitutto lo statuto dell'oggetto a . L'introduzione di questa nozione si può far risalire al seminario *le Formazioni dell'inconscio* (1957-1958)²⁴⁷ in cui Lacan introduce e dà corpo alla struttura *grafo* - che altro non è se non la griglia per dare una sistemazione organica ai suoi concetti - e al saggio *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*. L'oggetto a appare in questo periodo come un oggetto che non si commisura con nessuna immagine dell'oggetto dell'esperienza. Sebbene non abbia ancora raggiunto il grado di teorizzazione che avrà successivamente, è tuttavia già prefigurato il suo carattere extrasimbolico come qualcosa di estraneo al campo dell'osservabile, delle cose attualmente disponibili alla presa della visione oggettivante. Attraverso la funzione dell'oggetto a , in realtà si sta attuando nel sistema di pensiero lacaniano un profondo cambiamento teorico che riguarda lo statuto dell'Altro. L'Altro, che fino ad allora era stato indicato con la A maiuscola, l'Altro come luogo della parola diviene anch'esso barrato, ossia segnato da quella incompletezza fondamentale che Lacan scopre nella clinica della psicosi.

In un primo tempo Lacan aveva creato la nozione di Nome-del-Padre per indicare quel significante "padrone" a partire dal quale tutti gli altri

²⁴⁷ J. Lacan, *Livre V. Les formations de l'inconscient (1957-1958)*, Édition de Seuil, Paris 1998; trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, *Libro V. Le formazioni dell'inconscio (1957-1958)*, Einaudi, Torino 2004.

significanti si ordinano. In questa visione, il significante del Nome-del-Padre serviva a supplire alla mancanza all'interno della catena significante, definendo quell'operazione che Lacan chiama "metafora paterna" come esito e compimento del processo edipico. La funzione della "metafora paterna" consiste nella normalizzazione del soggetto rispetto al desiderio dell'Altro, ossia nell'allineamento di Desiderio e Legge, in base all'isolamento dell'Altro del godimento (l'altro materno) sottoposto al divieto dell'incesto. Tutta la questione della "metafora paterna" e del Nome-del-Padre, di cui non possiamo ripercorrere il processo, sfocia nell'assunzione, da parte del soggetto, del suo desiderio in quanto circoscritto dalla legge dell'Edipo. Adesso, Lacan scopre che per quanto riguarda la psicosi le cose stanno diversamente. Nella *Questione preliminare*²⁴⁸ la psicosi viene vista come l'effetto della mancata iscrizione del significante paterno nel soggetto, come ciò che fa difetto sul piano simbolico. Il soggetto psicotico dimostra come il suo orizzonte simbolico sia carente di questo significante che rappresenta la Legge del desiderio, e cioè che allinea il desiderio all'ordine simbolico, alla dimensione trans-individuale dell'Altro e alla proibizione dell'incesto. È in questo periodo, infatti, che Lacan distingue l'Altro della legge dall'Altro del significante: il primo garante del secondo. L'Altro è sempre il luogo della parola, l'Altro come ordine simbolico in cui il soggetto si trova iscritto, ovvero l'Altro del significante. Ma a ciò occorre aggiungere una dimensione ulteriore che conferisce a questo luogo il suo statuto, il suo ordine: ed è questa la funzione

²⁴⁸ J. Lacan, *Una questione preliminare ad ogni trattamento delle psicosi*, in *Scritti*, cit.

dell'Altro della legge che Lacan riassume nel significante Nome-del-Padre. La preclusione (*forclusion*) di questo significante genera la psicosi, ovvero azzerava il rapporto tra Desiderio e Legge, lasciando il soggetto privo, sul versante simbolico, di una normale mediazione io-altro. Ed è per questo che nella psicosi il corpo è invaso da un "godimento mortifero", espressione nella quale è possibile riconoscere la freudiana *pulsione di morte*. "Per andare al principio della preclusione (*Verwerfung*) del Nome-del-Padre, bisogna ammettere che il Nome-del-Padre raddoppi nel posto dell'Altro il significante stesso del ternario simbolico, in quanto costituisce la legge del significante"²⁴⁹. Lacan, insomma, in questa fase del suo pensiero, scrive l'Altro (A), sottintendendo che c'è l'Altro dell'Altro, che, nell'ordine simbolico vi è sempre per il soggetto la possibilità di abitare un significante che rappresenti la mancanza dell'Altro: tutto è significante.

Un primo cambiamento di prospettiva avviene nel seminario *Le psicosi*²⁵⁰. Lacan illustra attraverso un caso di psicosi con allucinazioni auditive l'emergenza di ciò che di lì a poco si ritroverà all'interno della nozione di oggetto a.

Secondo Lacan nella psicosi si assiste a una carenza a livello dell'ordine simbolico, a una sorta di esclusione simbolica.

Preliminarmente ad ogni simbolizzazione [...] c'è una tappa, come dimostrano le psicosi, in cui è possibile che una parte della simbolizzazione non si dia. Questa prima tappa precede tutta la dialettica nevrotica che

²⁴⁹ Ivi, p. 574.

²⁵⁰ J. Lacan, *Livre III. Les psychoses (1955-1956)*, Édition de Seuil, Paris 1981; trad. it. di A. Ballabio, P. Morerio, C. Viganò, a cura di G. B. Contri, *Libro III. Le psicosi (1955-1956)*, Einaudi Torino 1991.

deriva dal fatto che la nevrosi è una parola che si articola [...]. È così che qualcosa di primordiale quanto all'essere del soggetto non entri nella simbolizzazione, e sia, non rimosso, ma rigettato²⁵¹.

La psicosi, con i suoi deliri, le sue allucinazioni, non sarebbe che l'effetto di questa esclusione, di questo rigetto (*Verwerfung*). Ciò che viene rifiutato nell'ordine simbolico, dice Lacan, "risorge nel reale", dando luogo appunto a ciò che chiamiamo allucinazioni²⁵². Adesso, l'esempio che Lacan illustra per comprendere cosa sia questa mancanza nella simbolizzazione tratta di un tipico "delirio a due", che ha per protagonista una ragazza paranoica legata alla madre da un rapporto particolarmente stretto. La ragazza racconta a Lacan che un giorno, mentre usciva di casa, aveva udito proferire da un suo vicino una parolaccia. Passano pochi minuti, e la paziente di sfuggita dice "Sono stata dal salumiere", confessando poi che la parolaccia udita era "Troia". La cosa importante è che la voce che la ragazza ha sentito è sì un'evidente allucinazione, ma soprattutto che "Troia sia stata sentito realmente, nel reale"²⁵³. Attraverso questo esempio Lacan ha la conferma della sua tesi: "Tutto ciò che è stato rifiutato nell'ordine simbolico, nel senso della *Verwerfung*, riappare nel reale"²⁵⁴. Il messaggio che la ragazza riceve non proviene cioè dall'Altro, bensì da lei stessa, ossia da quell'altro speculare, il piccolo altro, che è lei stessa, quell'altro dello stadio dello specchio, "il suo riflesso nel suo specchio"²⁵⁵ che Lacan formalizza con la formula *a-a'*, per indicare

²⁵¹ Ivi, p. 96.

²⁵² Ivi, p. 17.

²⁵³ Ivi, p. 60.

²⁵⁴ Ivi, p. 16.

²⁵⁵ Ivi, p. 62.

la riflessività dell'immagine nella quale il soggetto si fissa sul piano dell'immaginario. La ragazza non fa altro che mantenersi a un livello presimbolico, cioè a un livello in cui l'Altro non è interpellato come colui che mi rispedisce il mio messaggio in forma invertita, secondo l'esempio: "Tu sei mio marito", "io sono tua moglie". L'Altro, al quale in verità la ragazza si rivolge nel sentire *Troia* (in questo caso il marito, accusato di essere un maiale), resta escluso da quel circuito entro cui si dà comunicazione, per risultare come semplice altro speculare, specchio che le rimanda, in forma allusiva, il suo stesso messaggio. È nel momento in cui l'Altro come Legge, l'Altro che riannoda la catena significante nel soggetto, non trova collocazione nel soggetto che accade semplicemente ciò di cui lo psicotico fa esperienza: il crollo della dimensione relazionale, dell'Altro come luogo della mediazione simbolica. Ed è qui che nasce il delirio, "nella mancanza a livello del significante"²⁵⁶.

Il "Troia" che la ragazza ascolta è a lei indirizzato. Questa parola rappresenta per la paziente qualcosa di enigmatico e allo stesso tempo fondamentale: la ragazza percepisce nel reale qualcosa di sé che manca e che designa al contempo la più profonda particolarità dell'essere del soggetto, quel significante della mancanza, appunto. In questo caso, il significante "Troia" designa così il significante mancante, qualcosa che il soggetto non può dire, venuto al posto di ciò che per lei non ha nome e che per questa ragione si presenta nella forma di un'allucinazione, in una forma di interiorità esteriore, come d'altra parte illustra bene l'esperienza speculare sul piano immaginario. "Nel

²⁵⁶ Ivi, p. 237.

luogo in cui l'oggetto indicibile è rigettato nel reale si fa sentire una parola [...] venendo al posto di ciò che non ha nome [...]. Questo esempio è stato portato solo per cogliere nel vivo che la funzione di irrealizzazione non è tutto, nel simbolo"²⁵⁷. Non tutto, cioè, è simbolizzabile. È questa la prima allusione all'oggetto a. L'esempio illustra così la funzione "nel reale" di un oggetto del tutto speciale, che si presenta come qualcosa che manca a livello simbolico e che trova attraverso l'allucinazione il suo unico punto d'appoggio nell'Altro. Tutto ciò che appare in tal modo nel reale perché *precluso* nell'ordine simbolico appare sotto forma di "catena spezzata", cioè di una mancanza all'interno della catena significante, che è una mancanza che concerne il significante della Legge, ciò che Lacan chiama "Nome-del-Padre". La psicosi è la prova che il soggetto resta legato all'Altro sul piano speculare a-a', non trovando nel simbolico alcun possibile "aggancio". Per questo, dirà Lacan, lo psicotico è "un martire dell'inconscio"²⁵⁸, resta in balia dell'Altro della parola come testimonia appunto il delirio. "Dal momento in cui il soggetto parla c'è l'Altro con un'A maiuscola. Senza questo non vi sarebbe problema della psicosi. Le psicosi sarebbero macchine a parola"²⁵⁹.

Tornando all'esempio della ragazza, Lacan mostra così come nel termine "Troia" proveniente dal reale appare qualcosa che *manca* nel campo visivo del soggetto, si sottrae al campo speculare "normale" in cui si situano tutti gli altri oggetti. È un oggetto del tutto speciale, che esce tanto dall'ordine

²⁵⁷ J. Lacan, *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi*, in *Scritti*, cit., pp. 532-3.

²⁵⁸ Cfr. J. Lacan, *Le psicosi*, cit., p. 155.

²⁵⁹ *Ivi*, p. 49.

simbolico quanto da quello immaginario, per apparire nel reale come ciò che il soggetto "ignora" ma che, allo stesso tempo, lo interessa nel suo essere. Questa esperienza dà a Lacan lo spunto per ripensare il rapporto tra soggetto e significante, nella misura di una riformulazione della questione dell'Altro dell'Altro.

Ed è infatti partire dal 1957, con il seminario *Le formazioni dell'inconscio*, che si assiste a un radicale cambiamento di prospettiva. Lacan introduce la formula dell'Altro barrato, che sintetizza, sulla scorta della sua lettura delle psicosi, l'idea che non vi sia Altro dell'Altro, ma che il campo simbolico non sia fondamentalmente in grado di chiudere la totalità del significabile, o meglio, che non esiste significante che possa supplire alla mancanza dell'Altro. Lacan insomma assegna alla nozione di "reale" una portata nuova, che investe tanto il piano teorico quanto quello clinico. Se, sul piano clinico, fino ad allora Lacan pensava l'accesso alla nevrosi e alla psicosi in base all'azione della rimozione e della preclusione come modalità di situarsi rispetto al significante paterno, adesso invece sposta l'accento su una clinica fondata sul carattere universale della mancanza dell'Altro: l'Altro è strutturalmente mancante, e la sua mancanza è ciò che ricaviamo dall'esperienza stessa della psicosi. Le varie forme di nevrosi o psicosi non sono altro così che una risposta da parte del soggetto nei confronti di questa mancanza, un modo di eluderla, come nella nevrosi, o di negarla, come nella psicosi. Facciamo, in un certo senso, ritorno alla questione di *das Ding*, a quel "vuoto causativo" in cui Lacan situa l'essere stesso del soggetto.

In tale prospettiva, la promozione dell'oggetto a costituirà la via attraverso cui Lacan sostituirà alla nozione fenomenologico-esistenziale della Cosa una nozione funzionale-operativa. Ciò consentirà a Lacan di operare sul piano dei matemi, di poter letteralmente "lavorare" con l'oggetto *a*, di farlo funzionare all'interno del complesso della sua algebra. Non a caso si parlerà di funzione dell'oggetto *a*: questa o quella determinata cosa "funziona" come oggetto *a*. Prendiamo ad esempio lo sguardo. Nel seminario *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi* Lacan insiste molto sul tema dello sguardo come oggetto *a*²⁶⁰; espliciti riferimenti sono dedicati all'opera di Merleau-Ponty *Il visibile e l'invisibile*²⁶¹, ma soprattutto a Sartre, alla sua magistrale lezione riguardo alla distinzione tra occhio e sguardo: lo sguardo, in quanto sguardo di "altri", non può essere considerato alla stregua dell'occhio, organo della visione²⁶². Lo sguardo non può vedersi, tra occhio e sguardo c'è una schisi. L'occhio infatti si mostra come oggetto, come qualcosa di reperibile nel campo degli oggetti che osservo. Ma allorché sono io stesso oggetto di uno sguardo cosa vedo? Vedo l'occhio, certo, vedo che sono visto dall'occhio dell'altro, vedo l'altra persona, il suo viso, mi sento colto dal suo sguardo; ma alla fine, cosa ne è dello sguardo? Lo sguardo è qualcosa che resta *separato* dall'occhio, che non converge con l'oggetto-occhio che io vedo, sia che io guardi un

²⁶⁰ Si veda J. Lacan, *Seminario XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., in particolare cap. II *Lo sguardo come oggetto a*, pp. 67-103. Si ricorda che tra gli altri oggetti che Lacan menziona nella funzione di oggetto *a*, accanto alla sguardo vi sono la voce, le feci e il seno.

²⁶¹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964; trad. it di Bonomi A., a cura di Carbone M., *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2003.

²⁶² Si veda, J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., pp. 321 e sgg.

altro, sia che io mi veda riflesso in uno specchio. "Non posso vedermi da dove (mi) guardo"²⁶³, è la formula con cui Lacan sintetizza il paradosso del *mi vedo vedermi* di Valéry, illusione speculare equiparata all'illusione del *Cogito* come coscienza di sé.

Per ora abbiamo a che fare con il filosofo, che coglie qualcosa che è uno dei correlati essenziali della coscienza nel suo rapporto con la rappresentazione, e che designa come *mi vedo vedermi*. Quale evidenza può essere attribuita a questa formula? Com'è che, insomma, essa resta correlativa di quel modo fondamentale a cui ci siamo riferiti nel *cogito* cartesiano, attraverso il quale il soggetto si coglie come pensiero? Ciò che isola questo cogliersi del pensiero da parte di se stesso è una sorta di dubbio, che è stato chiamato dubbio metodico, che si applica a tutto ciò che potrebbe dare sostegno al pensiero nella rappresentazione. Come è allora che il *mi vedo vedermi* ne resta l'involucro e lo sfondo, e [...] ne fonda la certezza? Poiché, *mi scaldo scaldandomi* è un riferimento al corpo in quanto corpo, sono vinto da questa sensazione di calore che si diffonde da un punto qualsiasi in me e mi localizza come corpo. Mentre, nel *mi vedo vedermi*, non è affatto percepibile che io sia, in modo analogo, invaso dalla visione. [...] I fenomenologi hanno potuto articolare con precisione, e nel modo più sconcertante, come sia assolutamente chiaro che io vedo *al di fuori*, che la percezione non è in me, ma sugli oggetti che essa afferra. E tuttavia, io colgo il mondo in una percezione che sembra derivare dall'immanenza del *mi vedo vedermi*²⁶⁴.

Ma come definire questa dimensione della visione, del sorgere della visione come qualcosa di invisibile?

²⁶³ Cfr., J. Lacan, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., pp. 140-1.

²⁶⁴ Ivi, pp. 79-80

Richiamando il vescovo Berkeley Lacan si domanda, qualche riga dopo, come sia possibile negare che nulla del mondo mi appare se non nelle mie rappresentazioni. Eppure, questo modo di procedere, se spinto all'estremo, conduce alla posizione del soggetto cartesiano, *ridotto al suo potere di nullificazione*. Il modo infatti della presenza del soggetto diventa la *certezza* di essere soggetto, certezza conquistata nella sospensione del mondo delle mie rappresentazioni, diventa una "nullificazione attiva"²⁶⁵. Il punto a cui Lacan vuole giungere è che nel *mi vedo vedermi* dimora l'impossibilità della visione, ovvero si configura il momento in cui il soggetto, in ciò che lo *riguarda*, si ritrova senza un vero e proprio *oggetto della visione*, letteralmente senza nulla da guardare. Ma ancora di più, il parallelismo tra il *mi vedo vedermi* e il cogito cartesiano riproduce sul piano soggettivo l'impossibilità di cogliersi in una visione integrale, in una riflessione oggettivante. Nel momento in cui lo sguardo si separa dall'occhio che *io vedo* (cercando in realtà lo sguardo che lo sorregge) il soggetto è posto di fronte al vacillamento essenziale del suo essere dovuto alla divaricazione, alla "separazione" tra occhio e sguardo. Quanto risulta da questa separazione è l'oggetto *a*, irrapresentabile, invisibile, che sostiene l'intero sorgere della visione.

Nel rapporto scopico, l'oggetto da cui dipende il fantasma a cui il soggetto è appeso in un vacillamento essenziale, è lo sguardo. [...] Schematizzando [...], non appena il soggetto cerca di accomodarsi su questo sguardo, diventa quell'oggetto puntiforme, quel punto di essere evanescente, con cui il soggetto confonde il

²⁶⁵ *Ibid.*

proprio venir meno. Così, tra tutti quegli oggetti nei quali il soggetto può riconoscere la dipendenza in cui è nel registro del desiderio, lo sguardo si specifica come inafferrabile. Per questo motivo esso è, più di qualsiasi altro oggetto, misconosciuto, ed è forse anche per questa ragione che il soggetto trova così felicemente di che simbolizzare il proprio tratto evanescente e puntiforme nell'illusione di vedersi vedere, dove lo sguardo si elide²⁶⁶.

Se lo sguardo non fosse questa *parte staccata* dal resto si resterebbe in un'oggettività irriflessa e l'Altro "resterebbe sospeso alle condizioni stesse dell'oggettività"²⁶⁷. Nello sguardo, ci dice Lacan citando Sartre²⁶⁸, invece io mi riconosco, perché l'occhio mi guarda - *me regarde* - ma anche nel senso che mi riguarda, mi concerne, mi richiama come soggetto dinnanzi all'Altro che non è oggetto, bensì anch'egli soggetto. Questa dialettica si definisce propriamente nella separazione tra occhio e sguardo. Non v'è dubbio dunque che, come sostiene Sartre citato da Lacan, io sotto lo sguardo dell'altro divenga improvvisamente *oggetto* del suo sguardo, nell'istante in cui mi fissa come quell'"in-sé" che egli non è: che dunque divenga un ego trascendente, aperto alla dimensione nullificante dell'*autrui*²⁶⁹. Ma così, aggiunge Lacan, io divento non-oggetto, ovvero sono l'oggetto perduto del desiderio dell'altro che *me regarde* al di là di quell'occhio che io sono per lui. "Uno sguardo", chiosa Lacan, "lo sorprende [il soggetto] nella funzione di *voyeur*, lo sconcerta, lo sconvolge, e lo riduce al sentimento della

²⁶⁶ Ivi, p. 82.

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ Cfr, J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 327.

²⁶⁹ Ivi, pp. 327-31.

vergogna"²⁷⁰. Ed è qui che si comprende come non sia il soggetto annientante a sentirsi sorpreso, sconcertato dallo sguardo che lo coglie, bensì "il soggetto che si sostiene nella funzione di desiderio"²⁷¹, che si regge nel suo sguardo.

Lo sguardo resta così al di là del rappresentabile, del figurabile, e tutta l'analisi che ne fa Lacan è rivolta a individuare la sua irriducibilità al modo delle cose. Ma ancora di più, lo sguardo si presenta come oggetto a in quanto fa mostra di quell'al di là del soggetto che è il suo stesso desiderio, desiderio legato, avvinto a quella dimensione di impenetrabilità che abbiamo descritto come relazione *deludente* alla Cosa in quanto oggetto perduto.

Ma se così stanno le cose, come si fenomenalizza lo sguardo, si chiede Lacan? Lo sguardo si fenomenizza come *macchia*. Per spiegare ciò, Lacan fa riferimento a un quadro del 1533 del pittore Hans Holbein, *Gli ambasciatori*. La particolarità di questo dipinto sta nella tecnica dell'anamorfosi usata dal pittore per rappresentare ai piedi degli ambasciatori una sorta di oggetto a tutta prima incomprensibile, simile a una macchia. La tecnica consiste nella proiezione su un piano distorto di un oggetto, in modo tale da renderlo irriconoscibile alla vista a meno che non ci si ponga in una determinata angolazione rispetto ad esso. Così, ciò che nel dipinto di Holbein appare come una sorta di macchia, ad una osservazione attenta, e cioè spostandosi in modo da trovarsi sulla destra del quadro, apparirà nella sua forma originaria: un teschio. "Cominciate a uscire dalla stanza in cui, indubbiamente, [il quadro] vi ha a lungo avvinti. È

²⁷⁰ Cfr, J. Lacan, *I quattro concetti*, cit., p. 83.

²⁷¹ *Ibid.*

allora che, voltandovi mentre state andando via [...] cogliete sotto questa forma che cosa? - un teschio"²⁷².

Che cosa significa tutto questo? Cosa vuole indicare Lacan con questo riferimento? Semplicemente che, come nel quadro di Holbein, l'oggetto *a* è qualcosa che risulta estraneo allo spettro visivo, qualcosa che sbarra il quadro attraverso una macchia: la si vede e tuttavia non ci si vede nulla. "Holbein rende qui visibile qualcosa che non è altro che il soggetto come annientato - nullificato in una forma che, propriamente parlando, è l'incarnazione fatta immagine del (- ϕ) della castrazione. [...] Esso ci riflette nel nostro nulla"²⁷³. E questo nulla è lo stesso nulla che lambisce *das Ding*, è il nulla del desiderio e della vacuità del soggetto nel suo essere metonimia della mancanza a essere²⁷⁴. Si capisce allora cosa Lacan intenda per oggetto *a*: l'incarnazione dell'oggetto perduto del desiderio, l'immagine non rappresentabile della mancanza. Ma con l'oggetto *a*, a differenza della nozione di Cosa, si definisce altresì un concetto operativo, un elemento di scrittura che può rientrare

²⁷² Ivi, p. 87.

²⁷³ Ivi, pp. 87 e 91.

²⁷⁴ Vi sono almeno tre versioni del desiderio che offre Lacan: la prima, ne accentua lo statuto immaginario, facendo dell'oggetto del desiderio l'oggetto del desiderio dell'altro; la seconda, hegeliana-strutturalista esalta la dimensione simbolica del desiderio, inteso come desiderio del desiderio dell'Altro; la terza, soprattutto a partire dal testo *La direzione della cura e i principi del suo potere* (1958), slega il desiderio dal desiderio dell'Altro, per riportare il desiderio sul piano del reale e farne l'espressione "metonimica" della mancanza a essere. Il desiderio, metonimicamente, è un rilancio continuo dovuto non alla mancanza come "mancanza di qualcosa", bensì alla mancanza come mancanza nell'essere del soggetto. Il desiderio è sempre e irrimediabilmente oltre il suo oggetto, è sempre desiderio d'altro, d'altra Cosa. Si passa così dal primato della parola al primato delle leggi del linguaggio, dal desiderio di eredità hegeliana come bisogno di riconoscimento al desiderio come effetto del significante, ossia della mancanza che l'azione letale del significante instaura. Ed è proprio nella misura in cui il desiderio patisce delle leggi del significante che la parola diventa incapace di rispondere e suturare il vuoto che lo governa.

in un'algebra, in una formula, e questo serve a Lacan per poter operare a livello dei suoi matemi senza il rischio di maneggiare nozioni che lo condurrebbero su un piano squisitamente filosofico. Serve a far rientrare nel simbolico, almeno come funzione, la Cosa. Ma allo stesso tempo l'oggetto a indica un profondo ripensamento dell'Altro, dell'intero registro simbolico. Con l'introduzione di questa nozione Lacan segnerà l'Altro con una barra, a indicare che non c'è Altro dell'Altro, ossia che l'Altro è mancante, che non tutto è significantizzabile e che questa mancanza corrisponde allo stesso vuoto che la pulsione incontra nei suoi *détours*, al limite stesso su cui si definisce l'orlo della rappresentazione, il piano che separa la Cosa dal soggetto. L'oggetto a racchiude in sé l'enigma esposto del soggetto, il punto anestetico nella visione, nell'*aistesis* con cui l'uomo entra nel mondo.

L'oggetto a è qualcosa da cui il soggetto, per costituirsi, si è separato come organo. Vale come simbolo della mancanza, cioè del fallo, non in quanto tale, ma in quanto esso fa mancanza²⁷⁵.

Torniamo così al livello della Cosa, torniamo alla dimensione estrema del bello come limite estetico oltre cui si intravede il vuoto lasciato dalla Cosa. Ed è su quel limite, che è il limite della catena significante, che appare il fantasma. Il fantasma come il bello sta qui a indicare che qualcosa ha rimediato a un difetto nell'Altro, difetto che concerne il vuoto in cui ne va dell'essere del soggetto. Questo vuoto è relativo alla Cosa, ovvero all'universo del godimento come pienezza dell'essere. Solamente: quanto si

²⁷⁵ Ivi, p. 102.

presenta all'uomo sotto forma di godimento resta legato al destino della dialettica del principio di piacere, e dunque al deflusso della pulsione, al regolamento della rappresentazione all'interno del sistema significante, alla naturale barriera che il principio di piacere oppone al godimento. E così che il godimento, dal lato della Cosa, diventa un'esperienza mortifera, annichilente, unicamente cioè nella misura in cui si esso si pone sempre *al di là* del principio di piacere e non mai in sé, in una sorta di passato iperbolico. Introdotta la nozione di Cosa, insomma, Lacan può dire adesso che non c'è Altro dell'Altro perché questo Altro sarebbe la Cosa stessa, quanto fuoriesce dall'ordine simbolico. La Cosa cioè come Altro *dall'Altro*.

Cosa è in definitiva la Cosa? Come termine è l'Altro dell'Altro. È ciò che, in rapporto all'apparato significante dell'Altro, gonfiato di ciò che è stato tradotto dall'immaginario, è l'Altro. Essa non ha la struttura significante dell'Altro, è l'Altro dell'Altro, esattamente in quanto manca nell'Altro. Il valore che Lacan riconosce qui al godimento come Cosa è equivalente all'Altro barrato. È questo che fa del godimento l'Altro dell'Altro, nel senso di ciò che manca, di ciò che fa difetto nell'Altro²⁷⁶.

Quanto fa difetto nell'Altro è così ciò che non rientra nel campo speculare del soggetto, in quanto letteralmente sottratto all'orizzonte delle cose della sua esperienza. È quanto heideggerianamente rimanda il soggetto alla sua gettatezza o, per dirla con Derrida, segna l'evento della *differance* come residuo impronunciabile dal soggetto parlante. L'essere del

²⁷⁶ J.-A. Miller, *I paradigmi del godimento*, cit., p. 19.

soggetto si stabilisce così a partire da questa iniziale scissione che resta "esposta", manifesta in tutte le forme che assume l'oggetto a. Ed è qui che si situa il fantasma, come architrave tra due mancanze, il soggetto barrato e l'Altro barrato. Il fantasma raccoglie le spoglie del bello e il passaggio a vuoto della parola, sorge tra l'immaginario e il simbolico, tra l'estetico e il linguaggio al cospetto della Cosa. Ecco cosa indica la formula inventata da Lacan $a: \dots$ un rapporto tra due mancanze di cui il fantasma è il sostegno.

3.3 DESIDERIO E FANTASMA. I LIMITI DEL DICIBILE

Davanti al fantasma siamo spaesati. Di quello che accade al livello del fantasma apparentemente non ne sappiamo altro. Come attestano i pazienti di Freud: "So solo che un bambino viene picchiato. Ecco tutto". Questo legame tra non-sapere e fantasma è una costante. Il che rivela, dal punto di vista clinico, l'opposizione netta tra fantasma e sintomo, di cui invece si fa abbondante esperienza, nella misura in cui il sintomo prevede un'articolazione significativa manifesta. Mentre infatti il sintomo può essere interpretato, anzi, segna l'ingresso stesso nell'analisi, il fantasma, al contrario, ne segna l'uscita, appare solo alla fine dell'analisi, e non sempre, non senza una certa reticenza da parte dell'analizzante. È questa la tesi che J.-A- Miller sostiene nel corso universitario del 1982-83, il cui titolo è appunto: *Dal sintomo al fantasma e ritorno*,

confluito poi nel saggio *Sintomo e Fantasma*²⁷⁷. In tal senso, il fantasma resta legato al problema dell'essere del soggetto, coinvolge un piano ontologico e non, come il sintomo, esistenziale. È difficile che si faccia esperienza di un fantasma: il fantasma si configura come un nucleo intangibile e autonomo, si profila secondo una temporalità istantanea, resta fuori dall'interpretazione del paziente e dell'analista, è una sorta di vissuto inconsapevole, benché costantemente presente e dinanzi agli occhi del fantasma; ma soprattutto la sua espressione consiste nella "confessione". Mentre il sintomo è palese e definisce un ambito manifesto, comportamentale, che priva il soggetto della sua libertà, che crea disagio arrivando a interporci se non a violentare il suo volere, la spontaneità della sua condotta, il fantasma invece resta muto, non nutre disagi nel paziente, non comporta altro se non una certa vergogna, ma alla fine, ed è questo il dato saliente, non nuoce. "Per quanto riguarda il fantasma, invece, la situazione è completamente diversa. In genere il paziente non viene a lamentarsi del suo fantasma, al contrario, possiamo dire che attraverso di esso ottiene piacere"²⁷⁸. In altre parole: si può vivere con il proprio fantasma, anzi ci si vive, ma non con il proprio sintomo. Per questo il fantasma appare slegato dall'analisi o, come sostiene Freud nel caso di "un bambino viene picchiato", esso si presenta esterno al rimanente contenuto della nevrosi. Si tratta di un'indicazione importante che ci

²⁷⁷ Si tratta di un ciclo di quattro seminari tenuti a Buenos Aires dal 29 al 30 luglio 1983. Il testo è stato pubblicato insieme ad altri nel volume *Logiche della vita amorosa*, cit. Per quanto riguarda il corso universitario *Du symptôme au fantasma et retour* ci riferiamo al dattiloscritto originale reperibile presso la Biblioteca della Scuola Lacaniana di Psicoanalisi del Campo freudiano.

²⁷⁸ J.-A. Miller, *Logiche della vita amorosa*, cit., p. 65.

aiuterà a chiarire meglio l'ambito in cui si muove la problematica del fantasma.

La nostra tesi infatti è che questa esteriorità del fantasma rispetto al nucleo della nevrosi proietta il fantasma su un piano propriamente ontologico, concernente cioè la struttura fondamentale del soggetto. Questo piano altresì, in quanto supporto della verità del soggetto, risponde a una problematica che fa appello al soggetto in quanto essere *parlante*. Nel fantasma si concretizza l'immagine stessa del desiderio come *mananza a essere*, e ciò diventa possibile solo allorché viene meno l'illusione che il linguaggio occupi una posizione esterna al soggetto desiderante. Il fantasma, lo vedremo, nel suo essere in primo luogo immagine, è l'immagine dell'estremo bordo che la parola orla dinnanzi al vuoto lasciato dall'essere nel soggetto.

Da questa prospettiva sarà utile rifarci allo splendido saggio di Giorgio Agamben *La parola e il fantasma nella cultura occidentale*²⁷⁹, in cui al tema del fantasma viene consegnato uno studio che mostra come la sua nozione possa esser fatta risalire molto indietro nel tempo, e di certo in forma tematica, al *Filebo* platonico.

Agamben, dopo aver citato un dialogo tra Socrate e Protarco circa il modo in cui si producono in noi le immagini delle cose, conclude: "L'artista che disegna nell'anima le immagini (eikònas) delle cose nel passo di Platone è la "fantasia" e queste "icone" sono infatti poco più sotto definite "fantasmi" (phantàsmata). Il tema centrale del *Filebo* non è, però, la conoscenza, ma il piacere, e, se Platone vi evoca il problema della memoria e della fantasia, ciò

²⁷⁹ G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, cit., 2006.

è perché gli preme dimostrare che desiderio e piacere non sono possibili senza questa 'pittura dell'anima' e che non esiste qualcosa come un desiderio puramente corporeo. [...] Il fantasma si pone quindi sotto il segno del desiderio ed è questo un particolare che sarà bene non dimenticare" ²⁸⁰.

Ma è Aristotele che, in forma tematica e all'interno di una più organica teoria psicologica, ci fornisce una teoria del fantasma che andrà a costituire la base sulla quale il sapere medico-filosofico medioevale edificherà la propria pneumatologia. Ecco come viene riassunto il processo della percezione nel *De anima* (424 a): "In generale, riguardo ad ogni sensazione bisogna ritenere che il senso è fatto per accogliere le forme sensibili senza la materia, come la cera accoglie l'impronta dell'anello senza il ferro o l'oro, e riceve l'impronta d'oro o di bronzo, ma non in quanto è oro o bronzo: ugualmente ogni senso subisce l'azione di ciò che ha colore o sapore o suono" ²⁸¹. Il movimento prodotto dalla sensazione viene trasmesso poi alla fantasia che produce il fantasma della cosa percepita: "L'immaginazione è ciò per cui diciamo che sorge in noi l'immagine [fantasma]" (428 a) ²⁸². Il merito del lavoro di Agamben sta, tra l'altro, nell'aver evidenziato quanto centrale sia nella cultura occidentale la tematica del fantasma e quanto una tale tematica sia inestricabile dalla più generale problematica del linguaggio. A partire da Platone a Aristotele, il tema della fantasma arriva così a installarsi nella psicologia medioevale in maniera eminente, esso "diventa il luogo di un'estrema esperienza dell'anima in cui si può salire fino al

²⁸⁰ Ivi, p. 86.

²⁸¹ Aristotele, *Dell'anima*, in *Opere 4*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 159.

²⁸² Ivi.

limite abbagliante del divino o precipitare nell'abisso vertiginoso della perdizione e del male"²⁸³. I riferimenti, solo per citarne alcuni, di Agamben ad Avicenna²⁸⁴, ai commentari aristotelici di Averroè, al *De unitate intellectus* di san Tommaso, fino all'esperienza della poesia cortese e stilnovista, mostrano come la teoria del fantasma sia nodale non solo in termini di psicologia, ossia nella descrizione dell'esperienza mutuata dai sensi, ma costituisca il centro di tutta la costellazione psichica intorno a cui ruotano intelletto, sogno, linguaggio e memoria. Ciò che poi accade nel tardo medioevo non è altro che la coniugazione di questa tradizione con una teoria poetico-amorosa coerente, di cui lo *stil novo* sarà l'esito. Tutta la poesia stilnovista, ci dice Agamben, è fondata sul fantasma (*Spiritus phantasticus*) come nucleo intorno a cui si consolida la parola del poeta. "Noi possiamo ora affermare senza esitazioni che la teoria stilnovista dell'amore è [...] una *pneumo-fantasmologia*, in cui la teoria del fantasma di origine aristotelica si fonde con la pneumatologia stoico-medico-neoplatonica in un'esperienza che è, insieme e nella stessa misura, 'moto spirituale' e processo fantasmatico"²⁸⁵. Da questo punto di vista il fantasma gioca un ruolo essenziale come mediatore tra desiderio e linguaggio. Secondo la pneumologia, il fantasma (lo "spirito fantastico") è ciò che propriamente noi conosciamo dell'oggetto. Averroè, come medico, esprime una teoria fisiologica della conoscenza che influenzerà la teoria della conoscenza medioevale e di cui vedremo la

²⁸³ G. Agamben, *Stanze*, cit., p. 90.

²⁸⁴ *Avicennae arabum medicorum princis opera ex Gerardi cremonensis versione*, Venetiis 1545; riferimento tratto da G. Agamben *Stanze*, cit.

²⁸⁵ G. Agamben, *Stanze*, cit., p. 128.

ripresa, quasi pedissequa, nella poesia stilnovista. Averroè immagina la mente divisa in "celle": immaginativa, razionale e memoriale, celle che segnano il cammino che il fantasma della cosa deve percorrere nel processo umano della conoscenza. La prima "virtù apprensiva", ci dice Averroè, è la *fantasia* o senso comune, che corrisponde alla prima cavità del cervello. Essa riceve dai sensi le forme delle cose. Segue l'*immaginazione*, posta al di sopra della prima, nella cavità anteriore del cervello; essa ha il compito di "trattenere" quanto proviene dal senso comune. Dopo di che abbiamo il binomio *vis cogitativa/vis immaginativa*, "ordinata nella cavità mediana del cervello compone secondo la volontà le forme che sono nell'*immaginazione* con le altre"; segue, alla sommità della cavità mediana, la *vis estimativa* la quale valuta e riceve "l'intenzione", ossia la forma, dei singolo oggetti. Infine troviamo la *vis memoriale*, ordinata nella cavità posteriore del cervello: che trattiene ciò che l'*estimativa* apprende²⁸⁶. Una tale sistematizzazione costituirà la base su cui la poetica stilnovista edificherà la propria originale teoria estetica dell'amore. Tutta la questione dello *spiritus phantasticus*, dell'uso del termine spirito nella poetica dantesca va così ricollegata a partire da questa dottrina pneumologica.

Il punto che qui ci interessa evidenziare è come all'interno della visione stilnovista la teoria pneumologica annodi in un unico vincolo fantasma, parola e desiderio, prefigurando quanto Lacan esporrà tematicamente, chiaramente per tutt'altra via, nel corso del suo pensiero. Stando ad Agamben, il fantasma in quanto *spiritus phantasticus* è propriamente l'oggetto d'amore del poeta stilnovista. Prendiamo la

²⁸⁶ Per la citazione di questo passo [Ivi](#), p. 92.

celebre terzina di Dante del *Purgatorio*, "E io a lui: 'I' mi son un che, quando/Amor mi spira, noto, e a quel modo/ch'è' ditta dentro vo significando"²⁸⁷; essa si iscrive completamente nell'edificio pneumo-fantasmatico che abbiamo descritto e resterebbe incomprensibile se non fosse ricondotta alla teoria del segno linguistico che possiamo far risalire ad Aristotele. Il poetare come "nota" di quanto il dettato d'amore "spira" è un'immagine concepibile solo all'interno di un determinato rapporto tra segno e cosa. Seguiamo Agamben: "Il dettato "semantico" del linguaggio umano è quindi spiegato da Aristotele [...] con la presenza di un'immagine mentale o fantasma, cosicché se volessimo trascrivere in termini aristotelici l'algoritmo in cui si suole oggi rappresentare la nozione di segno (S/s dove s è il significante e S il significato), esso si configurerebbe in questo modo: F/s (s = suono e F = fantasma)"²⁸⁸. Il passo di Aristotele a cui si riferisce Agamben è contenuto nel *De anima*, in esso si afferma che "non ogni suono emesso dall'animale è voce, ma è necessario che colui che fa vibrare l'aria sia animato e abbia dei fantasmi, la voce infatti è suono significante e non solo aria ispirata".²⁸⁹ Una simile visione del linguaggio umano farà da ossatura alla semiologia scolastica e, in particolare, la ritroveremo nel *De interpretatione* di Alberto Magno, il quale a proposito del segno afferma: "Così ciò che è nella voce, costituita dall'intelletto per significare, è nota delle passioni che delle cose sono ricevute dall'anima"²⁹⁰. Ecco la fonte teorica che

²⁸⁷ Si veda Dante, *Commedia*, *Purgatorio*, canto XXIV, vv. 52-54.

²⁸⁸ G. Agamben, *Stanze*, cit., p. 147.

²⁸⁹ Citazione da Agamben, *Stanze*, cit., p. 147, per Aristotele si veda *De anima*, cit., pp. 151-2 (420 a).

²⁹⁰ Citazione ripresa da Agamben, *Stanze*, cit., p. 149.

ispira Dante nella terzina del *Purgatorio* che abbiamo citato, terzina che, come è noto, segna il paradigma della poetica non solo dantesca ma dell'intero stilnovismo. Secondo questa prospettiva, il percorso della visione segue una sorta di circolazione pneumatica e la percezione sensibile "si compie attraverso una circolazione pneumatica che dal cuore si dirige alle pupille [...] dove entra in contatto con la porzione di aria situata tra l'organo visivo e l'esterno. Questo contatto produce una tensione dell'aria che si propaga secondo un cono il cui vertice è nell'occhio e la cui base delimita il campo visivo. Il centro di questa circolazione è nel cuore, sede della parte «egemonica» dell'anima, nella cui sottile materia pneumatica si imprime le immagini della fantasia come i segni della scrittura s'imprimono nella tavoletta di cera"²⁹¹. Lo "spirito fantastico", il fantasma, è cioè una sorta di spirito sottile che attraverso gli occhi ridesta lo spirito che si trova nelle cellule del cervello e lo informa con l'immagine della donna, come testimonia il sonetto di Cavalcanti *Pegli occhi fere un spirito sottile*: "Pegli occhi fere un spirito sottile, / che cha fa 'n la mente spirito destare [...]"²⁹². È così che l'amore nasce, attraverso lo spirito fantastico che attraversa lo sguardo degli amanti per risvegliare nel cuore il fantasma della donna amata. Fantasma e desiderio sono cioè nella lirica stilnovista inscindibili, l'uno è il motore dell'altro. Allo stesso tempo la parola, in quanto "suono significante", non è altro che forma semantica di quanto accade nel fantasma, ovvero l'immagine sonora risvegliata dal fantasma stesso.

²⁹¹ G. Agamben, *Stanze*, cit., p. 108.

²⁹² *Ivi.*, p. 150.

L'aver individuato nel segno poetico che anima la poesia stilnovista quel momento storico in cui fantasma, parola e desiderio si annodano insieme, rappresenta non solo un notevole contributo sul piano dell'esegesi stilnovista, ma ci consente altresì di reperire il presupposto storico-filosofico che segna il passato della nozione di fantasma in Lacan. "L'inclusione del fantasma e del desiderio nel linguaggio è la condizione essenziale perché la poesia possa essere concepita come *joi d'amor*"²⁹³. Come nella poesia cortese, anche nell'opera stilnovista la Donna è quanto rappresenta l'oggetto inafferrabile, intangibile. E quando Dante nella *Vita nova* afferma che il fine e la beatitudine del suo amore sono "in quelle parole che lodano la donna mia"²⁹⁴, non fa che porre la parola come luogo eminente in cui la frattura tra desiderio e oggetto trova la sua massima espressione. Tuttavia, al centro di questa dialettica c'è ancora il fantasma, fantasma come corpo, visione, piano proiettivo sul quale desiderio e parola s'incontrano. L'esempio che forse rende meglio questo connubio di desiderio, fantasma e parola è la figura di Narciso, che la poesia medioevale identifica con Eros, e di cui dimentichiamo, presi come siamo dall'interpretazione freudiana del narcisismo in quanto ritiro della *libido* nell'io, che egli era innamorato della propria immagine che però non riconosceva come propria, dell'immagine riflessa nello specchio d'acqua e non dunque direttamente di sé. "Nella pratica poetica, intesa come significazione dello spirare d'amore, Narciso riesce infatti ad appropriarsi della propria immagine e a saziare il suo *fol'amor* in un circolo in cui il fantasma genera il

²⁹³ G. Agamben, *Stanze*, cit., p.152.

²⁹⁴ Citazione ripresa da G. Agamben, *Stanze*, cit., p.153.

desiderio, il desiderio si traduce in parole e la parola delimita uno spazio in cui diventa possibile l'appropriazione di ciò che non potrebbe altrimenti essere né appropriato né goduto"²⁹⁵. Ecco dove il fantasma incontra la parola: nel desiderio, nella sostituzione dell'oggetto reale inappropriabile attraverso la parola.

La scoperta medioevale dell'amore, che in Europa si è realizzata attraverso quell'esperienza estetico-erotica che dalla poesia provenzale arriva fino al *dolce stil novo*, mette così a nudo per la prima volta la centralità del tema fantasma nella relazione tra il desiderio e l'oggetto. Come abbiamo visto in precedenza, l'oggetto del desiderio resta tanto più inattingibile in quanto diventa la mira della parola e, allo stesso tempo, proprio perchè è inattingibile che diventa mira della parola, indipendentemente dal fatto che si tratti della parola poetica o della pulsione come organizzazione significante della psiche.

Così, per comprendere ciò che avviene a livello del linguaggio, possiamo dire che il movimento della significazione che investe la Dama descritta come "inumana", ripresenta a livello simbolico ciò che accade nel circuito della pulsione: l'aggiramento della Cosa come luogo di evanescenza e allo stesso tempo di meta assoluta del desiderio del soggetto. Da questo punto di vista, il fantasma non è altro che un residuo simbolico-immaginario - eppure, come vedremo, quanto mai necessario -, che annuncia al soggetto la prossimità della Cosa: della Cosa del linguaggio e della Cosa del desiderio. Se il soggetto è *soggetto parlante*, se cioè la dimensione della soggettività resta legata a un vuoto che il linguaggio, lungi dal

²⁹⁵ Ivi, p. 153.

coprire, non fa altro che “accerchiare”, allora quanto si presenta nel fantasma è la rivelazione della misura del nostro rapporto con la Cosa, ovvero con la mancanza a essere. Se volessimo riassumere il tutto in una formula potremmo dire che *il fantasma è lì dove il linguaggio manca*. In altre parole: la dimensione del fantasma, circoscritta dalla poesia medioevale e ripresa, per tutt'altra via, da Lacan, descrive la *soglia positiva*, e cioè non annichilente, della parola rispetto all'universo del dicibile. Allo stesso tempo, il fantasma è la testimonianza diretta che desiderio e soggetto si declinano secondo le modalità del significante, e cioè sulla base di quella primordiale posizione che il significante assume riguardo al significato, fatta salva la separazione tra ordine del senso e ordine dell'essere.

Ora, non dobbiamo farci ingannare dal fatto che nell'epoca moderna il fantasma appaia soprattutto sulla scena della clinica, come fantasma nevrotico, isterico o perverso. La ripresa della questione della *Phantasie* da parte della psicoanalisi - che poi sia quella freudiana, kleiniana, o della cosiddetta psicoanalisi “ortodossa” poco importa -, esprime solo un momento di questa apparizione. L'altro momento, l'altro polo di questa fenomenologia riguarda l'ambito dell'opera artistica, e in particolare, come abbiamo mostrato, quello della poesia e della letteratura. Se il fantasma risulta una questione fondamentale per il linguaggio, cosa su cui Lacan non smette di insistere, i riferimenti al di fuori dell'ambito strettamente clinico ce ne danno una prova ulteriore. Non è infatti un caso che essi siano tutti riconducibili, quanto agli esempi più significativi, all'esperienza poetica dell'amor cortese e all'opera di Sade, e cioè a quelle esperienze che declinano il rapporto tra desiderio,

oggetto e parola. Tanto in Sade quanto nella poesia cortese o stilnovista, vediamo articolarsi nella maniera più schietta, il rapporto tra soggetto e *mancanza a essere*. Laddove avviene ciò la parola si rivela letteralmente come quel *quid medium* entro cui cercare di suturare, ricucire, l'indicibile lacerazione del desiderio. Che sia poi il desiderio perverso di Sade o il desiderio innominabile dei poeti stilnovisti, il fantasma - il fantasma letterario - resta l'unica scena possibile in grado di dare corpo alla mancanza.

L'ambito clinico e l'esperienza poetica rappresentano così i due soli campi del sapere in cui, nella cultura occidentale, il fantasma fa la sua apparizione. Essi rappresentano per il soggetto l'esperienza eminente, e in un certo senso l'unica "dicibile" della frattura che il linguaggio apre nell'ordine dell'essere.

Non possiamo pertanto accogliere del tutto l'indicazione milleriana secondo cui ciò che si oppone al fantasma è il sintomo. L'affermazione risulta vera se restiamo sul piano della clinica, ma non vale per ciò che concerne quello letterario. Su questo piano il fantasma appare nel suo isolamento come potenza e insieme scacco della parola, e se volessimo trovare un elemento che ad esso si oppone, ebbene dovremmo pensare al grido. Il grido infatti si mostra nell'ordine di un "suono insignificante", di quanto mette fine alla parola o ne segna l'assenza. Che sia il grido dell'*infans* o il grido disperato, estenuato dell'uomo adulto, esso giunge sempre lì dove la parola manca. Laddove manca la parola c'è il grido e non, come ingenuamente si può pensare, il silenzio. In nessun caso, nella cultura occidentale, il silenzio viene ricondotto all'opposizione con la parola,

giacche il silenzio è esso stesso l'ambito in cui la parola si raccoglie, foss'anche come ascolto²⁹⁶. La parola e il silenzio sono sempre l'una di fronte all'altro. Che il silenzio sia *prius*, la "scaturigine"²⁹⁷ della parola, o *pesterius* rispetto alla parola, il loro legame resta comunque inscindibile, se non fecondo. La stessa dialettica nominabile/innominabile presente nella teologia negativa risponde all'articolazione di un rapporto che vede la parola misurarsi con il silenzio che la include e l'avvince. L'ultra-divinità rientra tutta in questa dialettica, e la stessa cessazione del discorso di fronte a quanto manca di nome, resta comunque la via negativa, ma pur sempre una via, per il linguaggio²⁹⁸.

Altresì, solo per farne un breve e incompleto accenno, a testimonianza della *consustanzialità* di silenzio e parola, basterebbe citare l'esperienza poetica inaugurata da Hölderlin agli inizi dell'Ottocento con l'inno *Mnemosyne* ("Siamo un segno che nulla significa"²⁹⁹), a partire da cui si dà corpo allo smarrimento, al vuoto nella figura di una certa sottrazione che tocca l'essere e la parola ("La lingua abbiamo dimenticato in terra straniera"), che

²⁹⁶ La stessa "voce" dell'essere è "modo del silenzio" che ci chiama. Si veda M. Heidegger *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927; trad. it. a cura di Volpi F., *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1990 (2005) pp. 331-2.

²⁹⁷ A proposito si veda M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, *Unterwegs zur Sprache*, Verlag Gunther Neske, Pfullingen 1959; trad. it. a cura di Caracciolo A., *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Torino, 1973 (2007). p. 207. "In tal modo anche il silenzio, che non di rado si pone a fondamento del linguaggio come sua scaturigine, è già un 'corrispondere'".

²⁹⁸ "L'essere dell'eterno vuoi esprimere? / Uomo: vietati allora ogni discorso!". Cfr., A. Silesius, *L'altro io di Dio*, Mimesis, Abbiategrasso (MI) 1993, p. 99.

²⁹⁹ Traduzione modificata. Si veda F. Hölderlin, *Le liriche*, a cura di Mandruzzato E., Adelphi, Milano 1993 (1999). p. 695. Per la lettura heideggeriana della lirica si veda M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, in *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1954; trad. it. a cura di Vattimo G., *Saggi e discorsi*, Mursia, Torino 2007 (3a ed.) pp. 85-95.

investe l'uomo moderno in quanto ha di più essenziale, il linguaggio. Attraverso Rilke, Trakl, Maldel'stam, questa esperienza vede esito nella poesia di Celan, come nel poema che non a caso s'intitola *Argumentum e Silentio*, in cui luogo della parola diventa la notte, l'oscurità che annoda il dire al tacere ("Alla notte la parola vinta al silenzio")³⁰⁰.

Silenzio e parola sono inseparabili, in quanto legati da una sorta di comune presenza di cui buona parte della poesia degli ultimi due secoli ci dà testimonianza. Se pensiamo al grido invece (il cui paradigma non è certo *Urlo* dipinto da Munch, che nonostante tutto appare come un'ulteriore modalità del dire, in questo caso dell'*assurdità* dell'esistenza presentata dalla coppie che sullo sfondo passeggiano, quasi a rappresentare la vita nel suo inconsapevole scorrere), pensiamo a qualcosa che resta isolato dalla parola, che giunge da un estremo e irrevocabile dolore che esula completamente dal linguaggio. E non è un caso allora che il godimento, posto dal lato della Cosa, implichi la cessazione del piacere secondo le due modalità dell'innalzamento della tensione interna o del suo esaurimento nella scarica completa. Se davvero fosse possibile immaginare l'al di là del principio di piacere come realizzazione dell'originaria "tensione all'inanimato" da parte dell'organismo, resterebbe allora o la morte o il grido. In un certo senso, la nozione di *istinto di morte* individuata da Freud come al di là del principio di piacere, rappresenta la rievocazione di questo nulla, di questa strana attività mortifera che prende posto, incoerentemente, all'interno della dialettica desiderio/bisogno. Ed è per questo che il fantasma, sul piano letterario, incontra come suo termine

³⁰⁰ Si veda, P. Celan, *Poesie*, cit., p. 237.

opposto il grido, quanto cioè non articola *più nulla* se non il dolore; oltre la dialettica nominabile/innominabile, dicibile/indidicibile, il grido esprime quel nulla *rumoroso, doloroso, furtivo*, che incenerisce la parola.

3.4 IL FANTASMA COME SCENA DELLA MANCANZA

Il fantasma si definisce come un rapporto tra il soggetto del desiderio come mancanza a essere e l'Altro in quanto barrato, ossia ridotto alla dimensione in cui non tutto è significante. Da cui risulta la formula $\$ \langle a \rangle$, in cui a rappresenta l'oggetto impossibile del desiderio. Nella *logica del fantasma* Lacan ritorna sulla condizione dell'Altro barrato deducendo il suo statuto da una proposizione che potremmo definire assiomatica: *appartiene della natura del significante il non poter significare se stesso*³⁰¹. In base a quanto abbiamo analizzato circa lo statuto della significazione, questa proposizione si limita a ribadire in termini rigorosi quanto già è apparso: e cioè che il segno linguistico nel momento in cui il significante resta separato dal significato dalla barra della significazione non è più in grado di garantire alcuna univoca referenzialità. Da ciò risulta che l'assioma che Lacan propone non fa altro che estendere questa dimensione all'intero ambito del linguaggio. C'è una X , in cui collochiamo la Cosa, l'oggetto a , che resta esclusa dall'universo del discorso ma che allo stesso tempo ne è intimamente implicata. Ciò porta Lacan a concludere che non c'è

³⁰¹ Cfr. J. Lacan, *La logique du fantasme*, cit., lezione del 16 novembre 1966.

metalinguaggio: "Detto in altri termini: *non c'è universo del discorso*"³⁰².

Per chiarire questo passaggio Lacan ritorna sulla questione dell'Altro, del significante A maiuscolo: esso ha un senso, "si può identificare al luogo dell'Altro; è il luogo dove si dà tutto ciò che si può enunciare, e cioè quanto ho chiamato: *il tesoro del significante*"³⁰³. È da lì che passa tutto ciò che arriva al soggetto, ogni enunciato che lo concerne. "L'insieme degli enunciati fa così parte di questo universo del discorso collocato in A". Adesso come si pone tale l'universo del discorso costituito, lo ricordiamo, da tutto ciò che si può dire, rispetto all'assioma secondo cui *il significante non può significare se stesso*? Questo assioma fa parte dell'universo del discorso?

Per rispondere alla questione Lacan propone di chiamare B l'assioma *un significante non può significare se stesso* e A l'universo del discorso. Essendo B parte dell'universo del discorso, la formula che ne risulta è B & A, ossia "B è parte di A". Si tratta di comprendere adesso se in questa formula B, in quanto parte di A, appartenga a sua volta a se stesso.

Per comprendere il senso di questo interrogativo di Lacan, alla base di tutta la logica del fantasma, bisogna rifarsi al celebre paradosso del barbiere di Russell, con cui il logico inglese pone in discussione l'intero impianto della logica insiemistica.

Il paradosso di Russell coinvolge la cosiddetta teoria ingenua degli insiemi e risponde alla domanda "Un insieme può essere o meno elemento di se stesso?". In una delle formulazioni del suo paradosso

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ *Ivi*, lezione del 20 novembre 1996.

Russell utilizza l'esempio del barbiere: in un villaggio c'è uno e un solo barbiere, sempre ben rasato. Sull'insegna del suo negozio vi è scritto "Si radono tutti - e unicamente - coloro che non si radono da soli". Ne consegue la domanda: Chi rade il barbiere? L'apologo porta a un evidente paradosso: se il barbiere si radesse da solo si violerebbe la premessa secondo cui nel villaggio il barbiere rade unicamente gli uomini che non si radono da soli. Si deve allora supporre che vi sia un altro barbiere; ma, se così fosse, nuovamente si violerebbe la premessa, dovendo infatti supporre un altro barbiere che assolva al compito indicato, cadendo così nel regresso all'infinito.

Se riportiamo l'esempio sul piano della teoria ingenua degli insiemi dobbiamo distinguere due tipi di insiemi: l'insieme gli insiemi che contengono se stessi come elemento (ad esempio, l'insieme di tutti i pensieri astratti sarà un pensiero astratto), che chiamiamo *straordinario*, perché trattasi normalmente di un'eccezione; e l'insieme di tutti gli insiemi che non contengono se stessi come elemento (l'insieme, ad esempio, di tutti gli uomini calvi non è un uomo calvo), che chiamiamo *ordinario*. Decidiamo di nominare R l'insieme di tutti gli insiemi che non contengono se stessi, e diciamo che la proposizione che caratterizza gli elementi di R è " A non è un elemento di A ", il che significa che A , poiché fa parte dell'insieme R è definito per essere un sottoinsieme che a propria volta non contiene se stesso come elemento. Russell si domanda allora se R contiene o meno se stesso. Rispondendo alla domanda ci accorgiamo che l'insieme R produce la seguente contraddizione: se l'insieme R contiene se stesso come elemento, allora, per la stessa definizione, R non contiene se stesso, non è

cioè un elemento del suo insieme; ma se R non contiene se stesso, perché è, come è, un insieme *ordinario*, allora conterrà se stesso, il che ovviamente conduce alla contraddizione³⁰⁴.

Adesso, nel suo seminario *La logica del fantasma* Lacan sottopone alla stessa contraddizione la formula $B \text{ \& } A$, ovvero il rapporto tra l'assioma del significante come ciò "che non può significare se stesso" - assioma che implica altresì come sua proprietà fondamentale il rapporto differenziale rispetto a un altro significante -, e l'Altro in quanto universo del discorso, come luogo stesso del significante. La domanda è dunque: può al significante così determinato corrispondere un insieme di significanti che costituisca un "tutto" dei significanti? Si può dare cioè un "universo del discorso" come un tutto allorché il significante è definito fondamentalmente per la sua differenza? La risposta è negativa. A è un insieme, l'insieme dei significanti, è in quanto tale esso contiene tutti i significanti che non significano se stessi. Dunque, A è l'insieme dei significanti che non possono significare se stessi. Ma A è a sua volta un significante; ci troviamo di fronte al medesimo paradosso dell'insieme R: se A contiene se stesso (in quanto insieme *straordinario*), disattende l'assunto secondo cui A è l'insieme dei significanti che non possono significare se stessi; ma se A non contiene se stesso (in quanto insieme *ordinario*), allora contiene se stesso, perché A è un significante che condivide come tale lo stesso statuto di B.

Così il carattere equivoco di A conduce Lacan a sostenere che A è barrato, che cioè non gode, come in

³⁰⁴ Si veda B. Russell, *The principles of mathematics* (1903), trad. it. a cura di Geymonat L., *I principi della matematica*, Longanesi, Milano 1988.

principio si credeva, di quella proprietà di essere un "tutto". Il fatto che A (non barrato, l'universo del discorso) si riveli come A (barrato), e cioè come insieme che non contiene se stesso alla stregua del significante, conduce Lacan a poter affermare, in altre parole, che non c'è Altro dell'Altro.

Come abbiamo già rimarcato, l'assunzione nel pensiero di Lacan della mancanza dell'Altro, della sua non completezza, se da un lato conduce alla definizione dell'oggetto *a*, dall'altro porta alla realizzazione rigorosa della nozione del fantasma come rapporto tra la mancanza del soggetto (*S* barrato) e la mancanza dell'Altro (*A* barrato). Non a caso nella *Logica del fantasma* Lacan non mira al superamento della contraddizione di Russell (cosa che, nell'ambito matematico, avviene con la formulazione della teoria assiomatica degli insiemi), ma la conserva, facendone anzi la condizione stessa dell'ordine simbolico in quanto fondato sul significante. Immaginiamo, ci dice Lacan, di avere quattro cataloghi che non contengono se stessi: A B C D. "Supponiamo che ne compaia un altro, E, che non contiene se stesso. Cosa impedisce di pensare che vi sia un primo catalogo che contenga "A B C D" e un secondo che contenga "B C D E"? - senza stupirci che ognuno di essi mancherà di quella lettera che rappresenterebbe esattamente quanto li designa?"³⁰⁵. Niente. Non faremmo altro in tal modo che mettere a nudo la struttura del significante, il fatto cioè che vi è un'interruzione nella catena significante tale per cui non vi potrà essere qualcosa come un catalogo di cataloghi, ma solo un catalogo, segnato dall'incompletezza, in cui il significante

³⁰⁵ J. Lacan, *La logique du fantasme*, cit., lezione del 23 novembre 1966.

mancante verrà a porsi come incompatibile, nella sua estraneità al catalogo.

Questo "significante in più", che appare come estraneo al catalogo, è propriamente il *luogo del fantasma*, il significante che arresta il rimando, che chiude la catena (A B C D) ma allo stesso tempo si mostra come assente, imponendo alla catena un "significante in meno", ovvero la mancanza come elemento costitutivo. Ecco in cosa consiste la logica del fantasma: nella condizione del "significante in meno" in relazione al quale il fantasma si pone come sutura e allo stesso tempo finestra. Cosa c'è dietro al fantasma, si chiede allora Lacan? La possibilità che la catena significante, l'universo del discorso, "non possa significare più niente"³⁰⁶. Il fantasma che ossessionava Mallarmé, ribadisce Lacan, il fantasma poetico del "Libro assoluto", non solo risponde a questa stessa logica, ma la conferma. Si tratta di un fantasma posto fuori dal mondo della significazione, in cui la significazione si arresta di fronte al nulla da significare che resta. Chiudere l'universo del discorso immaginando un "libro dei libri", un libro assoluto, significa esattamente fare di questo libro il significante della mancanza, il significante che manca nella catena significante. Per questo ogni fantasma risponde alla formula $S \langle \rangle a$, e rappresenta una risposta al momento in cui a sorge come resto della significazione, come ciò di fronte a cui il soggetto si trova nella medesima condizione in cui lo consideriamo nei confronti della Cosa: e cioè, sulla soglia di quel nulla verso cui il linguaggio spinge il soggetto, soglia al di là della quale appare il godimento e in cui, una volta oltrepassata, si

³⁰⁶ *Ibid.*

realizzerebbe lo svuotamento del soggetto, al quale non resterebbe che il grido o la morte.

Ed è questa altresì la ragione per cui il fantasma si descrive come immaginario e simbolico allo stesso tempo. Da un lato, esso è l'immagine del godimento (il piacere che procura il fantasma viene detto, non a caso, perverso) ne è l' "immagine inclusa nella catena significante"³⁰⁷, dall'altro, sul piano simbolico, "non c'è fantasma che non sia uno scenario, e dunque non c'è fantasma che non sia assimilabile a una catena significante, donde la formula di Lacan, che ha a che fare con questo secondo paradigma $\$ \langle a \rangle$, in cui l'immagine in funzione significante è articolata con il soggetto simbolico"³⁰⁸.

Il fantasma si iscrive in questo doppio registro linguistico ed estetico, in una funzione di orientamento e difesa nei confronti del nulla di *das Ding*, luogo del godimento. Allo stesso tempo il fantasma rivela la verità del desiderio in quanto desiderio di nulla, ovvero, per dirla con Miller: "Il godimento non è, sotto un certo aspetto, niente altro che il desiderio, che è nello stesso tempo desiderio morto"³⁰⁹. È così che il fantasma appare come una menzogna, una menzogna strutturale dietro cui si nasconde la vera mira del desiderio. Ma tale menzogna è allo stesso tempo, e letteralmente, vitale, cioè appartiene all'ordine della verità del soggetto, al suo più intimo rapporto con se stesso, con il suo essere. Il fantasma appartiene cioè a una dimensione profondamente *etica*, a un'illusione che non ha nulla di illusorio se non il fatto che si manifesta come "scenario", ovvero come piano della finzione in cui il soggetto si *narra*, dice e insieme si eclissa

³⁰⁷ J.-A. Miller, *I paradigmi del godimento*, cit., p. 16.

³⁰⁸ *Ivi*, p. 14.

³⁰⁹ *Ivi*, p. 16.

dinnanzi alla sua verità. Il fantasma svela la mancanza a essere come struttura essenziale dell'esistenza, riunendo in un'unica scena significante e godimento, parola e Cosa, facendo del desiderio un "desiderio significante", ossia introducendolo nella significazione che come tale è ricerca dell'oggetto in quanto già sempre "perduto".

3.5 L'ISTANTE DEL FANTASMA E IL LIMITE DELLA RAPPRESENTAZIONE

Nel suo saggio sul fantasma Miller si pone una questione: come mai non abbiamo molto materiale disposizione, non vi sono che pochi libri ed esigue ricerche sul fantasma? "Non ci sono molti libri scritti sulla base di una grande diversità di fantasmi, fatto sul quale vale la pena di riflettere"³¹⁰. Il saggio "*Un bambino viene picchiato*" costituisce, in un certo senso, l'unico riferimento tematico di Freud sul fantasma come formazione clinica. Diversamente, le formazioni dell'inconscio quali i sintomi, "prima scoperta di Freud e dimensione della psicoanalisi così divertente che appassiona tutto ormai da ottant'anni, è evidente che c'è una monotonia del fantasma"³¹¹, godono di una vasta produzione di testi e letteratura analitica secondaria. Basti citare, per ciò che riguarda Freud la trilogia *L'interpretazione dei sogni* (1900), *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901) e *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905). Da una parte abbiamo così una cospicua varietà di sintomi, una sorta di "creatività" sintomatica da cui attingere - sogni, lapsus, motti di spirito, formazioni ossessive, rituali - il reperimento dei

³¹⁰ J.-A. Miller, *Sintomo e Fantasma*, in *Logiche della vita amorosa*, cit., p. 69.

³¹¹ *Ibid.*

quali, se non palese, è quanto meno facile da isolare; dall'altra, il fantasma appare sfuggente, sembra non godere di grande interesse da parte degli analisti e dello stesso Freud, o quanto meno non consente una vera e propria presa come nel caso del sintomo. La cosa, ci dice Miller, si può spiegare con il fatto che vi è sempre una certa difficoltà a parlare del fantasma. In analisi, la fase del fantasma - ovvero la fase post-sintomatica, la quale può subentrare anche dopo molti anni - resta qualcosa di nascosto, talvolta inconfessato, cosa che spiegherebbe la carenza di materiale per una collezione critica di fantasmi.

D'altra parte è vero anche che il fantasma è monotono, ripetitivo, statico. Che il fantasma non appartiene all'ambito del "manifesto", che non si mostra se non dopo molta insistenza. Anzi, il fantasma, per essere quel dispositivo ultimo attraverso cui il soggetto sostiene il proprio desiderio, arrestando l'angoscia rispetto alla minaccia che la Cosa rappresenta, deve necessariamente collocarsi in una sorta di isolamento ai limiti dell'intangibile, dell'inalizzabile. Tuttavia, non dobbiamo farci ingannare da questa sua "estraneità". Quella sorta di mutismo in cui il fantasma dimora, quel tratto anestetico in cui raduna il desiderio del soggetto, quasi fosse un fermo-immagine che sospende il desiderio e lo perpetua, è un tratto di struttura e nient'affatto "oscuro". Da questo punto di vista è tanto più significativo il fatto che il paradigma del fantasma cominci con un "Non ne so altro...", ossia con un richiamo esplicito a un cedimento sul piano del sapere rispetto al quale il soggetto resta suo malgrado testimone o spettatore. Come il bello sul piano della cultura rappresenta una barriera davanti al nulla di *das Ding*, così il fantasma si situa sul

piano del linguaggio - nel più vasto senso del termine, come questione stessa dell'essere del soggetto, del desiderio, dell'Altro - sul limite della rappresentazione, su quella frontiera del godimento in quanto perdita originaria, *differenza*.

Come la pulsione nei riguardi della Cosa, anche la parola è dunque costretta a fare i suoi giri, a costruire le sue perifrasi, le sue narrazioni: ecco in cosa consiste la questione del fantasma. Anzi, si può dire adesso che la parola rappresenta il custode stesso della mancanza, e che il fantasma in un certo senso "incornici" il desiderio laddove esso si mostra come desiderio di nulla. Si tratta insomma di comprendere che questa dimensione perturbante del fantasma trae origine dal fatto che il linguaggio, la stessa articolazione del significante, proviene da quella che possiamo definire una "violenza costitutiva" da cui prende avvio la forzatura con cui il significante estromette l'uomo dalla pienezza dell'essere. La stessa nozione di traccia,³¹² con cui il segno linguistico fuoriesce dalla sfera naturale dell'animalità per entrare nel circuito della significazione, resta impensabile se non si prevede l'atto della cancellazione come sua condizione, se cioè sul piano simbolico non viene introdotta la mancanza, il buco, la beanza attraverso cui significante e significato entrano in relazione in quanto scissi³¹³.

³¹² "Una cosa l'animale non fa: non lascia false tracce. Vale a dire tracce tali da essere credute false mentre di fatto sono le tracce di un vero passaggio. Fare tracce falsamente false è un comportamento non dirò essenzialmente umano, ma essenzialmente significante". Cfr. J. Lacan *Livre X, L'angoisse (1962-1963)*, Édition de Seuil, Paris 2004; trad. it. di A. Di Ciaccia, A. Succetti, a cura di A. Di Ciaccia, *Libro X. L'angoscia (1962-1963)*, Einaudi, Torino 2007, p. 70.

³¹³ È quello che Agamben chiama "struttura presupponente del linguaggio", in Agamben G., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, cit., pp. 9-36.

Il fantasma dunque non è altro, sul piano ontologico, che l'eredità di questo movimento, la stessa eredità che Freud ha individuato per il registro della pulsione. E da questo punto di vista il linguaggio resta quell'impronunciabile esperienza della mancanza, è come afferma Agamben, "nullificazione e differimento di se stesso"³¹⁴, segno dell'esposizione dell'uomo al nulla di *das Ding* e all'infondatezza del suo essere. Quando nominiamo il fantasma è su questo piano che dobbiamo porci. Si dà fantasma unicamente perché il soggetto copra la mancanza, la propria in quanto soggetto barrato, quanto quella dell'Altro, ovvero il fatto che non c'è Altro dell'Altro, Dio garante dell'universo del discorso, nome (Dio) che nomina il linguaggio.

Il fantasma nella clinica e nella letteratura appare così come l'immagine della mancanza velata, l'ultimo velo dinnanzi alla verità del soggetto, verità che lo coglie in quella sfera in cui pienezza e morte si confondono. Nel fantasma si sostiene così non solo il desiderio in quanto metonimia della mancanza ad essere, ma l'idea stessa di linguaggio nella sua lacerante pulsione che lo spinge a nominare. È la stessa nominazione, in quanto emblema del creazionismo del linguaggio, a dare corpo all'*ex nihilo* davanti a cui, come in un grande e accecante affresco, si posiziona il fantasma. Nel dicibile la mancanza resta innominata, la Cosa del linguaggio resta lì, fuori campo, come un abisso che attira e attiva metonimicamente la nominazione, il suo rilancio continuo. E se c'è un fantasma del linguaggio, esso è situato propriamente laddove tutto il dispositivo del linguaggio sembra arrestarsi di colpo: nell'algida anestetica espressione della bellezza. Nella chiusura

³¹⁴ G. Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, cit.

assoluta con cui la bellezza fa la sua apparizione nella parola: come nome di nulla. Allo stesso modo, il desiderio si sostiene come *desiderio di nulla*, ovvero come desiderio del desiderio dell'Altro, solo allorché questa tensione resta attiva, e cioè in virtù della narrazione fantasmatica, di questo vero e proprio "racconto senza soggetto" che è il fantasma e che incornicia per il soggetto lo spavento di fronte alla sua beanza.

Abbiamo qui, in ($\$ \langle a \rangle$), ciò che avalla e sostiene il desiderio, il punto in cui si fissa sul suo oggetto che, bel lungi dall'essere naturale, è sempre costituito da una certa posizione assunta dal soggetto in rapporto all'Altro. L'uomo si ritrova e situa il proprio desiderio proprio con l'aiuto di questa relazione fantasmatica. Di qui l'importanza dei fantasmi³¹⁵.

Cosa c'è dietro dunque al fantasma? Cosa viene a fare il fantasma, a coprire? Nulla. Il fantasma (non) nasconde letteralmente nulla. La fissità, l'anonimia, la puntualità, l'impersonalità della sua struttura frastica, la nescienza con la quale si manifesta, la monotonia, sono tutti tratti strutturali con cui il fantasma anestetizza il godimento, lo rende vivibile, accettabile. E se il fantasma è fondamentalmente una questione del linguaggio, lo è perché esso esige dall'uomo "di rendere conto di questo - che egli non è"³¹⁶. È questa la dimensione del fantasma: un essere al margine tra la rappresentazione e il bordo irrappresentabile della vita, che altro non è se non la morte (o quella piccola morte che Lacan chiama castrazione $[-\phi]$), il soggetto nel suo " $\mu\eta$ ov".

³¹⁵ J. Lacan, *Le formazioni dell'inconscio*, cit., p. 453.

³¹⁶ J. Lacan, *L'etica della psicoanalisi*, cit., p. 374.

Abbiamo detto che il fantasma può somigliare a un racconto, a un narrazione in cui il soggetto manca poiché collocato come spettatore della scena e in cui non si dà io in quanto soggetto dell'enunciato. In effetti, il fantasma può somigliare a quella che Freud chiama "elaborazione secondaria" e che rappresenta il momento del racconto vero e proprio del sogno. In questo senso, il fantasma gode di una certa "consistenza narrativa" cosa che permette di identificarlo con la frase in virtù della quale il soggetto, sebbene assente, ricostruisce un ambito di piacere, di soddisfazione del desiderio. Non è un caso dunque che in un primo tempo Freud avesse identificato il fantasma alla "fantasia diurna", al sogno ad occhi aperti come espressione prevalentemente immaginaria in cui il soggetto figura scene in cui, quantunque non contemplato, provocano in lui soddisfazione, quanto meno sessualmente. Ma il fantasma è purtuttavia una frase: e cioè ha una sua grammatica oltre a una logica. Lacan lo ribadisce nel seminario su *La logica del fantasma*: "Quando dico struttura, struttura logica [del fantasma], intendete: *grammaticale*"³¹⁷. Ma cosa significa ciò? Cosa vuol dire che la logica del fantasma si basa sulla sua struttura grammaticale? Nient'altro che questo: che il fantasma è un "assioma". "Che tipo di frase è il fantasma fondamentale? Forse conoscete la risposta: il fantasma fondamentale è quel tipo di frase che in logica si chiama assioma".³¹⁸ Non dobbiamo farci ingannare da questa affermazione che di primo acchito può apparire contraddittoria: il fantasma è una frase, e dunque ha

³¹⁷ J. Lacan, *Logique du fantasme*, cit., lezione dell'11 gennaio 1967.

³¹⁸ J.-A. Miller, *Sintomo e fantasma*, in *Logiche della vita amorosa*, cit., p. 78.

una struttura grammaticale, ma in quanto assioma la struttura più profonda appartiene alla logica. Se Lacan mette l'accento su questo aspetto del fantasma è solo per dirci che il fantasma in quanto assioma appartiene al registro del *reale*, e che, per quanto il suo statuto sia *immaginario-simbolico*, la questione che esso solleva riguarda principalmente la sfera del reale.

Questa formula [la formula del fantasma] mette l'accento sulla funzione reale del fantasma. In particolare, ci si accorge che essa designa, sottolinea, il fuori-senso del fantasma. [...] È dal lato dell'interpretazione - compresa la reticenza che Freud segnala - che la psicoanalisi sperimenta che il fantasma resiste a essere inserito nel discorso dell'inconscio. [...] Sarebbe a dire che esso resiste all'operazione, alla mutazione interpretativa, che suppone che si possa aggiungere un significante che faccia senso. A un assioma, si sa, non si aggiunge un significante. L'assioma lo si prende effettivamente alla lettera³¹⁹.

Un assioma è una posizione assoluta nel simbolico, "assoluta significa: isolata"³²⁰. Che il fantasma sia un assioma significa che non vi è una "storia" del fantasma, un'origine a cui sia possibile risalire. Il fantasma, a differenza del sintomo, non ha interpretazione, non mette in atto un lavoro della metafora e della metonimia per significare il desiderio inconscio. Il fantasma si pone come assoluto, staccato, isolato proprio in virtù del suo carattere assiomatico, di puro inizio. Ed è questa la ragione del fatto che Lacan pone il fantasma nel

³¹⁹ J.-A. Miller, *Du symptôme au fantasme et retour*, cit., lezione del 3 novembre 1982.

³²⁰ *Ibid.*

registro del Reale. Il reale è infatti quanto resta fuori-senso, quanto resta fuori dal simbolico. Il reale è il reale della mancanza. "Il reale", afferma Lacan, "è l'ambito di ciò che sussiste fuori dalla simbolizzazione"³²¹; e ancora: "Se lo si intende, è da un rifiuto che il reale prende esistenza; ciò di cui l'amore fa il suo soggetto è ciò che manca nel reale; ciò a cui il desiderio si arresta, è il sipario dietro cui questa mancanza è figurata nel reale"³²².

La struttura del fantasma è pertanto qualcosa di assai singolare; e in un certo senso possiamo dire che il fantasma annodi in un unico dispositivo i tre ordini descritti da Lacan: immaginario, simbolico e reale. Nella sua articolazione simbolica esso è infatti una sceneggiatura, ossia una frase che descrive una scena che soggetto si limita ad attestare in quanto spettatore. Ma se andiamo ad analizzare la sua struttura temporale, ci accorgiamo che essa manca di riferimenti *storici*; il fantasma è allora una scena che esprime la semplice temporalità "puntuale" di un fatto: il tempo del fantasma è l'istante, l'istantanea presenza del presente. "Un bambino viene picchiato" descrive un'azione che accade allorché la si pronuncia o la si fantasma, ed è paradossalmente fuori dal tempo e dallo spazio: sul piano descritto dalla scena ciò che accade accade ora e in nessun luogo. E questo aspetto rappresenta il debito immaginario del fantasma, la sua dimensione fortemente scenica. Eppure, in questo complesso immaginario-simbolico il fantasma si mostra anche come una sorta di scena-sipario dinanzi a cui il desiderio si arresta e oltre alla quale non c'è letteralmente nulla.

³²¹ J. Lacan, *Risposta al commento di Jean Hyppolite sulla Verneigung di Freud*, in *Scritti*, cit., p. 381.

³²² J. Lacan, *La psicoanalisi e il suo insegnamento*, in *Scritti*, cit., p. 431.

Dal punto di vista del reale il fantasma è la messa in scena dell'oggetto a, la riduzione cioè del godimento al piacere, al circolo omeostatico della pulsione, di modo che il desiderio non venga lì dove si avvererebbe la sua mancanza: nel *désêtre* della Cosa. Rovesciando la formula lacaniana secondo cui l'operazione della sublimazione è "elevare l'oggetto alla dignità della Cosa", possiamo affermare che l'azione del fantasma sul desiderio nel suo registro reale rappresenta un *abbassare la Cosa alla consolazione dell'oggetto*.

Nella formula $S \langle \rangle a$ - che, ricordiamo, nel grafo occupa in maniera assai emblematica una posizione intermedia tra $S(A \text{ barrato})$, il significante della mancanza nell'Altro e $S(A)$, luogo del sintomo³²³ - è descritta dunque questa consolazione grazie a cui il soggetto si risarcisce del fatto "che egli non è" - o meglio, che egli si trovi in quel "posto in cui si vocifera che 'l'universo è un difetto nella purezza del Non-Essere'"³²⁴. E questo posto, dice Lacan, "si chiama Godimento, ed è ciò il cui difetto renderebbe vano l'universo".³²⁵ Ecco dove giungiamo con il fantasma. Ed è per questo che insistiamo sulla struttura estetico/narrativa che lo contraddistingue: perché il fantasma è letteralmente una messa in scena che, se volessimo figurarcela, avverrebbe direttamente sul proscenio, a sipario chiuso. Avverrebbe cioè affinché il sipario resti chiuso, per non disvelare il vuoto di scena che dietro vi si cela. È per far ciò, per giungere a lambire il godimento che sorge il fantasma, che la scena del fantasma si mostra come quel luogo peculiare, singolarissimo, in cui il

³²³ Si veda, J. Lacan, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, in *Scritti*, cit., p. 820.

³²⁴ *Ivi*, p. 823.

³²⁵ *Ibid.*

desiderio s'incanta, luogo esclusivo in cui la parola, eludendo per la prima volta il soggetto, diventa la frase *di nessuno* che annoda in un solo abbraccio il soggetto al nulla del suo inconsolabile desiderio.

Per dare un'idea di questa commistione faremo un riferimento al mito di Diana e Atteone a cui Miller dedica un'interessante analisi al fine di spiegare in cosa consista ciò che chiama "l'istante fantasmatico", istante che "fissa il soggetto in un luogo peculiare", e cioè al cospetto di quell'oggetto un po' particolare che è l'oggetto *a*.

La storia che il mito³²⁶ narra è quanto mai emblematica ed è legata alla questione del vedere e dell'esser visti. Atteone, un cacciatore, durante una battuta si perde nella foresta (foresta che Miller chiama rifacendosi a Lacan "foresta dei fantasmi"). Ad una svolta si ritrova dinnanzi a una grotta bagnata da una forte sorgiva ed è lì che sorprende nuda la bellissima dea Diana, la quale, insieme alle sue ninfe, sta facendo il bagno. Incollerita dal fatto che un uomo l'abbia vista senza vesti, la dea trasforma

³²⁶ Lacan, che come Freud fa sovente ricorso al mito, si è espresso sul mito in una lezione del seminario IV *La relazione d'oggetto* a proposito della fobia del piccolo Hans. "Ciò che chiamiamo mito, che sia religioso o folcloristico, a qualsiasi tappa del suo retaggio esso venga preso, si presenta come un racconto. Si possono dire molte cose di questo racconto e considerarlo sotto differenti aspetti temporali. Possiamo dire, per esempio, che ha qualcosa di atemporale. [...] Possiamo prenderlo nella sua forma letteraria, nella quale colpisce il fatto che abbia qualche parentela con la creazione poetica, mentre il mito ne è al tempo stesso ben distinto, nel senso che dimostra certe costanti che non sono assolutamente sottomesse all'invenzione soggettiva. [...] Il mito ha nell'insieme un carattere letterario. D'altra parte, la finzione intrattiene un rapporto singolare con qualcosa che è sempre implicato dietro di essa e di cui porta il messaggio formalmente indicato, va a dire la verità. Ecco qualcosa che non può essere staccato dal mito". J. Lacan, *Libro IV. La relazione d'oggetto*, cit., p. 273. Citiamo questo passo perché ci sembra rilevante a proposito del fantasma, il quale si presenta quasi con le medesime caratteristiche del mito qui descritto, almeno per ciò che riguarda il suo aspetto letterario.

Atteone in un cervo contro il quale aizza la sua stessa muta di cani, da cui, dopo un'estenuante fuga, verrà divorato.

Diana è un dea vergine, "allo stesso tempo crudele e malefica; lei è la cacciatrice, sebbene qui risulti cacciata dal cacciatore"³²⁷. Miller usa questo mito per spiegare l'antinomia tra desiderio e godimento, o meglio, per definire la funzione del fantasma nel suo aspetto clinico come "otturatore" della mancanza, il cui risultato è la morte del soggetto.

Si può dire che, nella storia che commentiamo, Diana se *dérobe*, che in francese traduce sia 'si denuda' sia 'fugge'. Fugge via quando si manifesta il desiderio di quel povero Altro, Atteone. Diana è la dea che per l'appunto desidera ciò: che l'altro sesso rimanga come Altro, che continui a svolgere una funzione propriamente mitologica. Infatti sta sempre tra le sue ninfe e ha un rapporto solo con i suoi animali, sia per ucciderli sia per farli combattere, così che, nella stessa mitologia, Diana è quella che rifiuta l'uomo³²⁸.

Da questa prospettiva, Diana rappresenta una dea angosciata, angosciata dal fatto che la si possa vedere nuda, ma soprattutto che la si possa desiderare. E così la dea annulla la causa del desiderio: fa in modo che l'Altro in un certo non si mostri desiderante, che non possa guardarla. Per fare ciò deve in un certo senso pensare l'Altro come completo, integro, non barrato, deve estromettere l'altro dalla mancanza in cui il desiderio consiste.

Giocando con il mito, Miller suggerisce allora delle varianti. A seconda del lato da cui ci si pone

³²⁷ J.-A. Miller, *Sintomo e fantasma*, in *Logiche della vita amorosa*, cit., p. 82.

³²⁸ *Ibid.*

possiamo identificare la dea con una fobica, un'isterica o un'ossessiva; oppure vedere Atteone nelle vesti di un voyeur, di un sadico, di un perverso. Così, che cosa succederebbe se Diana fosse fobica? "Se Diana fosse stata fobica, cosa non del tutto impossibile nella mitologia, i suoi cani sarebbero stati lì prima che Atteone si fosse avvicinato"³²⁹. Ci sarebbero stati i cani ad abbaiare molto prima che l'altro potesse vedere la dea nuda. E se Diana fosse stata ossessiva? Un po' lo è, conferma Miller. Ma se davvero lo fosse stata avrebbe allora lanciato allora i suoi cani per sbranare Atteone quando Atteone è ancora a tre chilometri da lei.

Si potrebbe proseguire negli esempi, citando tutte le varianti della nevrosi e della psicosi, il ruolo dei cani nel mito si presta a perfezione a un simile gioco. Ma, al di là di tutto, ciò che Miller vuole presentare come effetto di questa lettura è la dimensione assordante e difensiva del fantasma allorché entra a far parte di una delle possibili nevrosi elencate: e cioè la dimensione difensiva che il fantasma gioca rispetto all'angoscia come sentimento che si prova una volta messo il naso, per così dire, dietro al sipario.

Credo che la peculiarità e il motivo di fascino di questa storia siano di suggerire il fatto che esiste un uomo capace di angosciare una dea, anche se quest'ultima potrebbe ovviamente farlo sparire all'istante³³⁰.

Il mito, così come lo vede Miller - interpretazione peraltro mutuata da Lacan - pone il problema

³²⁹ Ivi, 83.

³³⁰ Ivi, 84.

dell'Altro nella sua consistenza, denuncia cioè quella modalità di esaurimento della mancanza che si declina nella varie forme di nevrosi, e dei relativi fantasmi, a cui il soggetto ricorre. Nei casi clinici, il fantasma diventa il luogo, e allo stesso tempo il modo, in cui il soggetto prende le sue difese, se così si può dire, rispetto all'angoscia del $-\phi$, alla castrazione, disconoscendo nell'Altro ogni sorta di cedimento strutturale, annullando la barra che lo divide. Il fantasma nevrotico ricuce questa dissonanza, fa in modo che l'Altro sia garantito rispetto alla sua mancanza e di conseguenza che la mancanza, come tale, venga elusa in una sorta di miraggio che, come sovente accade nelle nevrosi, rasenta la pantomima.

Lo stesso Lacan nel seminario X *L'angoscia*, distingue due tipi di fantasmi clinici, il fantasma nel perverso e il fantasma nel nevrotico:

$$\begin{array}{c} A \\ a \mid \$ \end{array}$$

Il fantasma nel perverso

$$\begin{array}{c} A \\ S \mid a \$ \end{array}$$

Il fantasma nel nevrotico

"Nel perverso le cose sono, per così dire, a loro posto; a è là dove il soggetto non può vederlo e S barrato è al suo posto".³³¹ Come raffigura lo schema | l'oggetto a è lì dove deve stare, alle spalle del soggetto. In un certo senso il soggetto finge di non saperne nulla e si rapporta all'altro come se fosse pieno. Contrariamente a quanto si pensa, il perverso - il sadico ad esempio, il sadico "sadiano" - non è qualcuno che disprezza l'Altro, che vuole il suo male per godere; il perverso si preoccupa solo di colmare il vuoto nell'Altro, di sottrarlo alla mancanza. Per

³³¹ J. Lacan, *L'angoscia*, cit. p. 55.

questo il suo piacere consiste nel far sì che l'Altro goda attraverso di lui, ovvero egli, il sadico, si faccia causa del suo godimento assumendo la posizione dell'oggetto a. L'opera di Sade mostra bene come da parte dei carnefici sia in atto un gran lavoro, minuzioso, costante, incessante per far sì che l'Altro goda, che non manchi davvero di nulla.

Per il nevrotico le cose stanno diversamente, egli usa il suo fantasma per lo stesso motivo del perverso, ma con la differenza che egli non sa quel che fa. Nello schema di Lacan, l'oggetto a del fantasma del nevrotico si trova accanto e non alle spalle del soggetto, si trova dal lato del soggetto. Questo significa, spiega Lacan, che "l'oggetto a, che funziona nel loro fantasma e serve loro come difesa contro la loro angoscia, ed è anche, contro ogni evidenza, l'esca con cui tengono l'Altro"³³². Il nevrotico non vuole che l'Altro gli domandi del suo desiderio, ovvero della sua mancanza; non vuole insomma essere un soggetto barrato e assumersi la paternità del suo desiderio. Ecco perché l'oggetto a del nevrotico, rappresentato dalla domanda, cade dal lato del soggetto: esso serve a suturare la sua angoscia, la sua propria mancanza.

Detto questo si comprende adesso cosa Miller intenda dire quando afferma, a proposito di Atteone, che "vedere tutto uccide il desiderio".

Sia nell'isteria che nell'ossessione si cerca di guidare il fantasma in modo che l'Altro appaia come completo, e di condurre le cose in modo che l'Altro si mostri, per esempio, come padrone e signore del suo desiderio, il che equivale anche a rimanere senza desiderio. Perché esista un desiderio bisogna chiudere

³³² Ivi, p. 57.

gli occhi ogni tanto, perché vedere tutto uccide il desiderio³³³.

E Atteone ha visto. Ha visto in maniera lampante quanto non avrebbe dovuto. Curiosamente la dimensione della visione sembra sempre svolgere un ruolo eminente nella psicoanalisi. Che sia la cecità di Edipo o il voltarsi di Orfeo, la vista, l'aver visto in tutte le sue declinazioni, reca in sé lo smarrimento o la morte. Orfeo che vede Euridice svanire *sotto i suoi occhi*, svanire perché *ha visto*, è un argomento quanto mai pregno di risonanza per la questione del fantasma. Questo residuo di linguaggio apposto all'evanescenza del desiderio che è il fantasma, resta in qualche modo un inganno necessario, un inganno della vista. E non a caso Lacan, a proposito della *passe*, parla di "traversata" del fantasma e non del suo "oltrepassamento". Il fantasma resta, ma come resta il desiderio una volta messo il naso in quel nulla che il fantasma vela, oltre quel sipario dinnanzi a cui ci si sforza di rappresentare ancora qualcosa, resta come il segno estremo della mancanza, e come tale deve porsi, al di là dell'uso che ne fa la nevrosi o la perversione. È questa la vera dimensione etica del fantasma: la coscienza di questo nulla da cui il desiderio è causato e a cui inevitabilmente tende, e che il fantasma, una volta estinta la nevrosi, semplicemente mette in scena.

Ricapitolando, il fantasma annoda i tre registri dell'immaginario, del simbolico e del reale. La formula lacaniana descrive così il livello in cui l'eterogeneità di questi tre registri prende una

³³³ J.-A. Miller, *Sintomo e fantasma*, in *Logiche della vita amorosa*, cit., p. 85.

forma, per così dire, unitaria. In primo luogo, dunque, nel fantasma è implicato un elemento che viene dell'immaginario: la funzione propriamente speculare in cui il soggetto contempla una scena che, lo riguardi o meno, gli procura piacere. In secondo luogo, il fantasma, nella formula definitiva che ne dà Lacan ($\$ \langle a \rangle$), chiama in causa il soggetto in quanto soggetto dell'inconscio, ovvero in relazione ad a , secondo ciò che abbiamo visto essere la funzione del significante come effetto della dimensione simbolica sulla Cosa. In ciò consiste altresì il fatto che il fantasma sia una frase, una frase da cui il soggetto è assente. In terzo luogo il fantasma possiede una dimensione reale, nel senso in cui il reale è quanto risiede nell'oggetto a , ossia nel rapporto tra soggetto barrato e l'impossibile oggetto del godimento. Il reale è in un certo senso rappresentato dall'intera formula del fantasma, ma intesa come significazione assoluta, ossia in quanto frase che, letteralmente, (non) significa nulla. E in questo "non" messo tra parentesi c'è tutto il valore differenziale di cui il fantasma consiste, nel senso in cui non si può affatto affermare che il fantasma significhi il nulla di *das Ding*, perché, in quanto assioma³³⁴, significazione assoluta, il fantasma rimane sciolto dal legame di rimando proprio della significazione. Parafrasando Hölderlin, si può dire che il fantasma è *un segno che nulla indica, senza dolore...*, esprime senza significarla l'infondatezza del soggetto, il miraggio dell'estrema bellezza di cui incantarsi un istante prima del *désêtre*.

³³⁴ Del fantasma come assioma Lacan ne parla verso la fine del seminario *La logique du fantasme*, introducendo quella che chiama la "funzione di verità" del fantasma. Lezione del 2 giugno 1967.

Per questo dicendo che il fantasma è un assioma, bisogna intendere che la sua posizione rimane isolata nell'ambito della significazione. Un assioma in logica è un enunciato messo all'inizio, da cui per deduzione deriva ogni altro enunciato. Come tale un assioma è un inizio assoluto, ciò da cui tutto discende.

Cos'è un assioma in logica? Essenzialmente è qualcosa di posto all'inizio. In qualunque trattato di logica ci sono definizioni di termini e assiomi; sono enunciati: primo, secondo, terzo, messi lì una volta per tutte, postulati. Non si possono discutere in nessun luogo, perché è a partire da essi che si possono produrre verità e falsità, cioè verifiche. Però prima di essi non c'è niente; sono un punto di partenza e un punto limite³³⁵.

Così il fantasma, in quanto nel soggetto viene ad occupare la funzione di una "significazione assoluta", ovvero si pone come quel significante purificato che chiude la catena significante, che designa un limite oltre il quale non c'è più nulla da significare. Nella *Logica del fantasma* Lacan ce ne offre un esempio: "Se faccio un catalogo di tutti i libri che contengono una bibliografia, chiaramente non è di una bibliografia che faccio il catalogo. Nondimeno, nel catalogare questi libri posso certamente esaurire l'insieme di tutte le bibliografie. Ed è qui che si può collocare il fantasma, che è esattamente il fantasma poetico per eccellenza, quello che ossessionava Mallarmé il fantasma del libro assoluto. A questo livello le cose prevedono l'uso non di un puro significante, bensì di un significante purificato, allorché affermo che il

³³⁵ J.-A. Miller, *Sintomo e fantasma*, in *Logiche della vita amorosa*, cit., p. 101.

significante è in questo caso articolato in quanto *distinto da ogni significato*; [...] Vedo dunque profilarsi la possibilità di questo libro assoluto, che avrebbe come caratteristica quella di inglobare l'intera catena significante, appunto in questo: che essa non può significare più nulla"³³⁶.

Lacan qui è chiaro: il fantasma è un significante purificato, il che vuol dire che è posto al limite del circuito della significazione: propriamente, il fantasma non significa più nulla, non rimanda a nessun altro significante. Questo arresto della significazione è possibile osservarlo non appena ci troviamo di fronte alle resistenze del paziente. È Freud a rimarcarlo: non appena insiste per saperne di più sul fantasma "Un bambino viene picchiato" il paziente enuncia il suo smarrimento: "*Non ne so di più. Un bambino viene picchiato*". Siamo cioè di fronte a una mancanza della parola e del sapere. Mancanza che il fantasma produce in forma di assioma, come significazione assoluta nel senso stretto del termine: sciolta da ogni significato.

Allora che cosa implica l'assioma fantasmatico? Implica che vi sia una creazione significante pura, dato che esiste un creazionismo del significante, questione che Lacan aveva già posto nel suo seminario su *Le psicosi* (1955-56). Prima di poter dire "notte e giorno", spiega Lacan, la notte e il giorno non esistono, non ci sono che variazioni della luce. Una novità assoluta, totale, sorge quando nel mondo si introducono i significanti "notte e giorno". L'esperienza stessa si struttura a partire dal significante che genera l'opposizione, come inizio assoluto. Si comprende cosa significhi che il significante sorge *ex nihilo*, da

³³⁶ J. Lacan, *La logique du fantasme*, cit., lezione del 23 novembre 1966.

nulla. Il significante è un *fiat* e niente lo dimostra meglio dell'assioma logico. [...] Per Lacan il fantasma fondamentale è legato a una significazione assoluta, a una significazione staccata, separata da tutto. La significazione di "Un bambino viene picchiato" non ha motivazioni precedenti ed è in se stessa un inizio assoluto³³⁷.

Il fantasma non genera senso, genera piacere. Questa considerazione diventa necessaria allorché si definisce il fantasma come assioma. Sul piano simbolico il fantasma resta il significante di una differenza assoluta, il piacere che procura, anche all'insaputa del soggetto, non è altro che la maschera dell'orrore del godimento, la maschera dello spavento di fronte al nulla del soggetto. Ed è per questo che il fantasma si mostra, nel senso in cui appare e si disvela solo su due piani: quello clinico e quello letterario. Sul piano clinico è ciò che appare dopo, o meglio, dietro il sintomo. In questo caso il fantasma si declina secondo le diverse strutture patologiche, in modo da azzerare i conti con la mancanza.

Ma sul piano letterario, il fantasma, per via del suo carattere narrativo, condivide le stesse articolazioni della bellezza. "La funzione della bellezza, del bello, è una funzione fantasmatica fondamentale"³³⁸. Il fantasma, anzi, è di per sé bello, e non a caso la posizione che il soggetto occupa al suo cospetto è la *contemplazione*. Come si contempla un quadro, così accade per il fantasma. Esso appare sempre, in letteratura, come la scena di una contemplazione.

³³⁷ J.-A. Miller, *Sintomo e fantasma*, in *Logiche della vita amorosa*, cit., p. 101.

³³⁸ Ivi, p. 111.

Non si tratta dunque per l'uomo di superare il fantasma, di metterselo, per così dire, alle spalle. Il fantasma si attraversa, come si attraversa la scena per andare a vedere dietro le quinte. È un'immagine di Miller: "È come andare dietro le quinte di un teatro per vedere cosa vi succede e che cosa sostiene il suo funzionamento. [...] L'attraversamento del fantasma è andare a fare un giro per le quinte, per sapere come questo funzioni"³³⁹. O, forse, sarebbe meglio dire che il fantasma è una messa in scena a sipario chiuso, essa avviene sul proscenio, perché resti chiuso. Perché dietro le quinte non c'è nulla, non ci sono quinte; niente da vedere, niente da sapere.

È ciò che Kafka, autore quanto mai prossimo a una possibile letteratura del fantasma, nella raccolta *Un medico di Campagna*, descrive nel racconto *In loggione*. Si tratta di un breve racconto che potremmo definire l'esempio narrativo del fantasma letterario. Lo spettatore immaginato da Kafka contempla la scena dall'alto del loggione, essa gli si offre come "un grave sogno"; nell'arena c'è un gran baccano, luci, musiche, i colori degli abiti, un cavallo dalla bocca aperta, il pubblico in delirio; tutto in attesa che avvenga il "salto mortale" dell'acrobata. È una scena circense onirica e sospesa. È una scena in cui non accade nulla; eppure si ha l'impressione che la vita abbia cominciato a girare su stessa, in un che di vorticoso, in un immenso frastuono. Lo stesso frastuono che il fantasma, "oscillando sulla vita", apparecchia sulla scena del nulla.

IN LOGGIONE

³³⁹ Ivi, p. 112.

Se un'acrobata a cavallo, fragile, tistica venisse spinta per mesi senza interruzione in giro per il maneggio sopra un cavallo vacillante dinanzi a un pubblico instancabile da un direttore di circo spietato sempre colla frusta in mano, continuando a frullare sul cavallo, gettando baci, oscillando sulla vita, e se questo spettacolo proseguisse in mezzo al fracasso dell'orchestra e dei ventilatori nel grigio futuro che continua a spalancarsi sempre, accompagnato dall'applauso, che si estingue e poi torna a ingrossare, di mani che son veri martelli a vapore - forse un giovane frequentatore del loggione si precipiterebbe per la lunga scala, traversando tutti gli ordini di posti, nel maneggio, e griderebbe: Basta! tra le fanfare dell'orchestra sempre pronta a eseguir gli ordini.

Ma non è così: una bella dama bianca e rossa, entra lieve dal velario che due orgogliosi servitori in livrea sollevano per lei; il direttore, cercando ossequioso i suoi occhi, le sospira incontro con devozione bestiale, la solleva cauto sul cavallo pomellato, come se fosse la sua nipote preferita che parte per un viaggio pericoloso; né riesce a decidersi a dar il segno colla frusta; ma alla fine lo dà con uno schiocco, facendo forza su se stesso; e corre accanto al cavallo con la bocca aperta; seguendo con sguardo attento i salti della donna; e non par quasi comprendere la sua abilità; comincia a metterla in guardia con parole inglesi; richiama con voce furente alla massima attenzione gli stallieri che tengono i cerchi; scongiura di tacere prima del grande salto mortale; infine solleva la piccola acrobata dal cavallo tremante, la bacia sulle guance e nessun omaggio del pubblico gli par adeguato; mentre la donna sostenuta da lui, sulla punta dei piedi, circonfusa di polvere, allargando le braccia e inclinando indietro la testa vuol dividere con tutto il circo la sua felicità, -

quando questo avviene il frequentatore del loggione
posa il viso sul parapetto, e, naufragando nella marcia
finale come in un grave sogno, piange senza saperlo³⁴⁰.

Bibliografia

³⁴⁰ Si veda F. Kafka, *Racconti*, a cura di E. Pocar, Mondadori Meridiani, Milano 2006, pp. 233-4.

Abbiamo suddiviso la bibliografia su Lacan in due grandi sezioni: *Opere di Lacan* e *Studi critici*. Il criterio di suddivisione della prima sezione comprende i seminari e le opere maggiori nonché tutti i principali articoli e interventi pubblici. Nella seconda sezione abbiamo inserito i contributi critici divisi per tema: Lacan e la psicoanalisi; Lacan e la Filosofia; Lacan e la scienza.

I. OPERE DI FREUD

L'edizione originale per le opere di S. Freud è *Gesammelte Werke*, S. Fischer Verlag, Frankfurt a/M, (18 voll.)

Freud S., Breuer J., *Studien über Hysterie (1892)*, in *Gesammelte Werke*, op. cit.; trad. it. a cura di Musatti C., in *Opere vol. 1*. Bollati Boringhieri Torino 1967 (ed.), *Studi sull'isteria e altri scritti (1886-1895)*.

Freud S., *Entwurf einer Psychologie (1895)*, in *Gesammelte Werke*, op. cit.; trad. it. a cura di Musatti C., in *Opere vol. 2*, Bollati Boringhieri, Torino 1968 (1999), *Progetto di una psicologia e altri scritti (1892-1899)*.

– *Die Traumdeutung (1899)*, in *Gesammelte Werke*, op. cit.; trad. it. a cura di Musatti. C., in *Opere vol. 3*, Bollati Boringhieri, Torino 1966, *L'interpretazione dei sogni (1899)*.

– *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, in *Gesammelte Werke*, op. cit.; trad. it. a cura di Musatti. C., in *Opere vol. 4*, Bollati

- Boringhieri, Torino 1970, *Tre saggi sulla teoria sessuale e altri scritti (1900 1905)*.
- *Der Dichter und das Phantasieren (1908)*, in *Gesammelte Werke*, op. cit.; trad. it. a cura di Musatti. C., in *Opere vol. 5. Il motto di spirito e altri scritti (1905 - 1908)*, Bollati Boringhieri, Torino 1972, *Il poeta e la fantasia*.
 - *A note on the Unconscious in Psychoanalysis (1912)*, in *Gesammelte Werke*, op. cit.; trad. it. a cura di Musatti. C., in *Opere vol. 6. Casi clinici e altri scritti (1906- 1912)*, Bollati Boringhieri, Torino 1974, *Nota sull'inconscio in psicoanalisi (1912)*.
 - *Zur Einführung des Narzissmus (1914)*, in *Gesammelte Werke*, op. cit.; trad. it. a cura di Musatti. C., in *Opere vol. 7. Totem e tabù e altri scritti (1912 - 1914)*, Bollati Boringhieri, Torino 1975, *Introduzione al narcisismo (1914)*.
 - *Metapsychologie (1915)*; in *Gesammelte Werke*, op. cit.; trad. it. a cura di Musatti. C., in *Opere vol. 8. Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti (1915-1917)*, Bollati Boringhieri, Torino 1976, *Metapsicologia (1915)*.
 - *Jenseits des Lustprinzips (1920)*, in *Gesammelte Werke*, op. cit.; trad. it. a cura di Musatti. C., in *Opere vol. 9. L'Io e l'Es e altri scritti (1917-1923)*, Bollati Boringhieri, Torino 1977, *Al di là del principio del piacere (1920)*.
 - «*Ein Kind wird geschlagen*» (1919) ; in *Gesammelte Werke*, op. cit.; trad. it. a cura di Musatti C., in *Opere vol. 9. L'Io e l'Es e altri scritti (1917-1923)*, Bollati Boringhieri, Torino 1977, «*Un bambino viene picchiato*».

- *Das Ich und das Es* (1923), in *Gesammelte Werke*, op. cit.; trad. it. a cura di Mulatti C., in *Opere vol. 9. L'Io e l'Es e altri scritti* (1917-1923), Bollati Boringhieri, Torino 1977, *L'Io e l'Es* (1923).
- *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1915-17); *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1932) in *Gesammelte Werke*, op. cit.; trad. it. a cura di Mulatti C., in *Opere vol. 8*. Bollati Boringhieri, Torino 1976 (2002), *Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti* (1915-1917).
- *Das Unbehagen in der Kultur* (1929), in *Gesammelte Werke*, op. cit.; trad. it. a cura di Mulatti C., in *Opere vol. 10. Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti* (1924-1929), Bollati Boringhieri, Torino 1978, *Il disagio della civiltà*.

II. OPERE DI LACAN

1. Il seminario. Corsi editi in Francia e in Italia

Livre I. Les écrits techniques de Freud (1953-1954), Éditions de Seuil, Paris 1975; trad. it. di A. Sciacchitano e I. Molina, a cura di G.B. Contri, *Libro I. Gli scritti tecnici di Freud* (1953-1954), Einaudi, Torino 1978.

Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955), Éditions de Seuil, Paris 1977; trad. it. di A. Turolla, C. Pavoni, P. Feliciotti, S. Molinari, A. Di Ciaccia, a cura di G. B. Contri, *Libro II*.

L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi, Einaudi, Torino 2006.

Livre III. Les psychoses (1955-1956), Édition de Seuil, Paris 1981; trad. it. di A. Ballabio, P. Morerio, C. Vigano, a cura di G. B. Corti, *Libro III. Le psicosi (1955-1956)*, Einaudi Torino 1991.

Livre IV. La relation d'objet (1956-1957). Édition de Seuil, Paris 1994; trad. it. di R. Cavatola e C. Manghi, a cura di A. Di Ciaccia *Libro IV. La relazione d'oggetto*, Einaudi, Torino 1996. Il seminario è stato ripubblicato nel 2007 con il titolo modificato *La relazione oggettuale*.

Livre V. Les formation de l'incoscient (1957-1958), Édition de Seuil, Paris 1998; trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, *Libro V. Le formazioni dell'inconscio (1957-1958)*, Einaudi, Torino 2004.

Livre VII, L'éthique de la psychanalyse (1959-1960), Édition de Seuil, Paris 1986; trad. it. di M. D. Contri, a cura di G. B. Contri, *Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Einaudi, Torino 1994.

Livre VIII. Le transfert (1960-1961), Édition de Seuil, Paris 1991.

Livre X, L'angoisse (1962-1963), Édition de Seuil, Paris 2004; trad. it. di A. Di Ciaccia, A. Succetti, a cura di A. Di Ciaccia, *Libro X. L'angoscia (1962-1963)*, Einaudi, Torino 2007.

Livre XI Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964), Éditions de Seuil, Paris 1973; trad. it. di A. Secchetti, a cura di A. Di Ciaccia, Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964), Einaudi, Torino 2003.

Livre XVI. D'un Autre à l'autre (1968-1969), Édition de Seuil, Paris 2007.

Livre XVII. L'envers de la psychanalyse (1969-1970), Édition de Seuil, Paris 1991; trad. it. di C. Vigano e R. E. Manzetti, a cura di A. Di Ciaccia (note e «Cenni storici e biografici» di D. Tarizzo), Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970), Einaudi, Torino 2001.

Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant (1970-1971), Édition de Seuil, Paris 2007.

Livre XX. Encore (1972-1973), Édition de Seuil, Paris 1975; trad. it. di S. Benvenuto e M. D. Contrì, a cura di G. B. Contrì, Libro XX. Ancora (1972-1973), Einaudi, Torino 1983.

Livre XXII. R.S.I. (1974-1975), in «Ornicar?», nn. 2-5, Paris 1975; trad. it. di A. Verdiglione, Il seminario XXII. R.S.I. (1974-1975), in «Ornicar?», nn. 2-5, Venezia 1978.

Livre XXIII, Le sinthome (1975-1976), Édition de Seuil, Paris 2005; trad. e cura di A. Di Ciaccia, Libro XXIII. Il sinthomo, Astrolabio-Ubaldini, Roma 2006.

Livre XXIV. L'insu que sait de l'une-béuve s'aile à mourre (1976-1977), in «Ornicar?», nn. 12-15, Paris 1977-1979; trad. it. a cura di A Verdiglione, Il seminario XXIV. L'insaputo che una svista sa va alla morra (1977-1979), in «Ornicar?», nn. 12-15, Venezia 1979.

2. Il seminario. Corsi inediti (consultabili presso la biblioteca dell'École de la Cause Freudienne di Parigi)

Livre IV. Le désir e son interpretation (1958-1959); pubblicato solo parzialmente nella trad. it. del collettivo Il Grafo, Il desiderio e la sua interpretazione. Sette lezioni su Amleto, in «La Psicoanalisi», n. 5, Roma 1989.

Livre IX. L'identification (1961-1962)

Livre XII. Problème cruciaux pour la psychanalyse (1964-1965)

Livre XIII. L'objet de la psychanalyse (1965-1966)

Livre XIV. La logique du fantasme (1966-1967)

Livre XIV. La logique du fantasme. 1966-1967. Seminario inedito. Per le citazioni sono state utilizzate le fotocopie del dattiloscritto reperibili presso la biblioteca dell'École de la Cause Freudienne di Parigi.

Livre XV. L'acte psychanalytique (1967-1968)

Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant (1970-1971)

Livre XIX. ...ou pire (1971-1972)

Livre XXI. Les non-dupes errent (1973-1974)

Livre XXV. Le moment di conclure (1977-1978)

Livre XXVI. La topologie et le temps (1978-1979)

3. Principali scritti, interventi e articoli

De la psychose paranoïaque dans le rapports avec la personnalité, La François, Paris 1932 (ripubblicato poi da Édition de Seuil, Paris 1975); trad. it. G. Ripa di Meana, a cura di G. B. Contri, *Della psicosi paranoica nei suoi rapporti con la personalità*, Einaudi, Torino 1982.

Écrits, Édition de Seuil, Paris 1966; trad. it. a cura di G. B. Contri, *Scritti 2 voll.*, Einaudi, Torino 2002.

Radiophonie, in «Scilicet», 1970, n. 2-3; trad. it. a cura di G. B. Contri, *Radiofonia. Televisione*, Einaudi, Torino 1982.

Télévision, pubblicato in, *Télévision*, Édition de Seuil, Paris 1974; trad. it. a cura di G. B.

Contri, *Radiofonia. Televisione*, Einaudi, Torino 1982.

Le mithe individuel du névrosé (1953), in «Ornicar?», n. 17-18, Paris 1979; trad. it. di A Di Ciaccia, *Il mito individuale del nevrotico*, Astrolabio, Roma 1986.

Les complexes familiaux dans la formation de l'individu, pubblicato nel 1938 nell'*Encyclopédie française*, in *Autres Écrits*, Édition de Seuil, Paris 2001; trad. it. di M. Daubresse, a cura di A Di Ciaccia, *I complessi familiari nella formazione dell'individuo*, Einaudi, Torino 2005.

Des Noms-du-Père, Édition de Seuil, Paris 2005; trad. it. e cura A. Di Ciaccia, *Dei Nomi-del-Padre* seguito da *Il trionfo della religione*, Einaudi, Torino 2006.

Le triomphe de la religion précédé de Discours aux catholiques, Édition de Seuil, Paris 2005; trad. it. e cura A. Di Ciaccia, *Dei Nomi-del-Padre* seguito da *Il trionfo della religione*, Einaudi, Torino 2006.

Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines (1975), in «Scilicet», n. 6-7, Paris 1976.

Autres Écrits, Édition de Seuil, Paris 2001. Questa raccolta postuma a cura di J.-A. Miller contiene i seguenti saggi:

- *Lituraterre*, pubblicato dapprima in «Littérature», n. 3, Paris 1971; trad. it. di M.

- Cazzotti e E. Perrella, a cura di A. Di Ciaccia e C. Mangiarotti, *Lituraterra*, in «La psicoanalisi», n. 20, Roma 1996.
- *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*, pubblicato per la prima volta in *Encyclopédie française*, Larousse, Paris 1938, vol. VIII.
 - *Le nombre treize et la forme logique de la suspicion*, pubblicato dapprima in «Cahiers d'art», Paris 1945-1946.
 - *La psychiatrie anglaise et la guerre*, pubblicato dapprima in «L'évolution psychiatrique», n. 1, Paris 1947; trad. it. di M. Cazzotti, *La psichiatria inglese e la guerra*, in «La Psicoanalisi», n. 4, Roma 1988.
 - *Prémises à tout développement possible de la criminologie*, pubblicato dapprima in «Revue française de psychanalyse», vol. IV, n. 1, Paris 1951.
 - *Intervention au premier Congrès mondial de psychiatrie (1950)*, pubblicato dapprima negli *Actes du premier Cpngrès mondial de psychiatrie*, Hermann, Paris 1952; trad. it. di M. Daubresse, *Intervento al primo Congresso mondiale di psichiatria (1950)*, in «La Psicoanalisi», n. 13, Roma 1993.
 - *Discours de Rome*, pubblicato dapprima in «La Psychanalyse», n. 1, Paris 1956; trad. it. a cura di A Di Ciaccia, *Discorso di Roma*, in J. Lacan, *Il mito individuale del nevrotico*, cit.
 - *La psychanalyse vraie et la fausse (1958)*, inedito; trad. it. di M. Focchi, *La psicoanalisi vera e quella falsa*, in «Agalma», n. 11, Milano 1994.

- *Maurice Merleau-Ponty*, pubblicato dapprima in «Les temps modernes», n. 184-185, Paris 1961.
- *Acte de fondation*, pubblicato dapprima in *Annuaire 1965 de l'École Freudienne de Paris*, Paris 1965.
- *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, pubblicato dapprima in *Annuaire 1965 de l'École Pratique des Hautes Études*, Paris 1965; trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, *Rendiconti d'insegnamento (1964-1966)*, in J. Lacan, *Il mito individuale del nevrotico*, cit.
- *Hommage fait à Marguerite Duras du ravissement de Lol V. Stein*, pubblicato dapprima in «Cahiers Renaud-Barrault», n. 5, Paris 1965; trad. it. di R. Cavatola e A. Di Ciaccia, *Omaggio a Marguerite Duras*, in «La psicoanalisi», n. 8, Roma 1990.
- *Réponse à des étudiants en philosophie*, pubblicato dapprima in «Cahiers pour l'analyse», n. 3, Paris 1966.
- *Problèmes cruciaux de la psychanalyse*, pubblicato dapprima in *Annuaire 1966 de l'École Pratique des Hautes Études*, Paris 1966; trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, *Rendiconti d'insegnamento (1964-1966)*, in J. Lacan, *Il mito individuale del nevrotico*, cit.
- *Présentation des «Mémoires d'un neuropathe»*, pubblicato dapprima in «Cahiers pour l'analyse», n. 5, Paris 1966; trad. it. di M. Daubresse e A. Di Ciaccia, *Presentazione della «Memorie» del presidente Schreber nella traduzione francese*, in «La Psicoanalisi», n. 25, Roma 1999.
- *Petit discours à l'O.R.T.F. (1966)*, pubblicato dapprima in «Recherches», n. 3-4, Paris 1976;

- trad. it. M. Daubresse, *Piccolo discorso all'ORTF* (1966), in «La Psicoanalisi», n. 19, Roma 1996.
- *L'objet de la psychoanalyse*, pubblicato dapprima in *Annuaire 1967 de l'École Pratique des Hautes Études*, Paris 1967; trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, *Rendiconti d'insegnamento*, in J. Lacan, *Il mito individuale del nevrotico*, cit.
 - *Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de École*, pubblicato dapprima in «Scilicet», n. 1, Paris 1968; trad. it. a cura di A. Verdiglione, *Proposta del 9 ottobre 1967 intorno allo psicoanalista della Scuola*, in «Scilicet» 1/4, Feltrinelli, Milano 1977.
 - *Discours à l'École Freudienne di Paris* (1967), pubblicato dapprima in «Scilicet», n. 2-3, Paris 1970; trad. it. a cura di A. Verdiglione, *Discorso pronunciato da J. Lacan il 6 dicembre 1967 all'École Freudienne de Paris*, in «Scilicet» 1/4, Feltrinelli, Milano 1977.
 - *La méprise du sujet supposé savoir* (1967), pubblicato dapprima in «Scilicet», n. 1, Paris 1968; trad. it. a cura di A. Verdiglione, *La svista del soggetto supposto sapere* (1967), in *Scilicet* 1/4, Feltrinelli, Milano 1977.
 - *La psychanalyse. Raion d'un échec* (1967), pubblicato dapprima in «Scilicet», n. 1, Paris 1968; trad. it. a cura di A. Verdiglione, *Da Roma '53 a Roma '67: la psicoanalisi. Motivo di uno scacco*, in *Scilicet* 1/4, Feltrinelli, Milano 1977.
 - *De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité* (1967), pubblicato dapprima in «Scilicet», n. 1, Paris 1968; trad. it. a cura di A. Verdiglione, *Intorno alla psicoanalisi nei*

- suoi rapporti con la realtà (1967)*, in «Scilicet» 1/4, Feltrinelli, Milano 1977.
- *Allocution sur le psychoses de l'enfant (1967)*; pubblicato dapprima in «Recherches», fascicolo speciale, Paris 1968; trad. it. a cura di A. Di Ciaccia, *Sul bambino psicotico (1967)*, in «La Psicoanalisi», n. 1, Roma 1987.
 - *Introdution di «Scilicet» au titre de la revue de l'École Freudienne de Paris*, pubblicato dapprima in «Scilicet», n. 1, Paris 1968; trad. it. a cura di A. Verdiglione, *Introduzione a «Scilicet» quale titolo della rivista dell'École Freudienne de Paris*, in in Scilicet 1/4, Feltrinelli, Milano 1977.
 - *La logique du fantasme*, pubblicato dapprima in *Annuaire 1968 de l'École Pratique des Hautes Études*, Paris 1968.
 - *Adresse à l'École (1969)*, pubblicato dapprima in «Scilicet», n. 2-3, Paris 1970.
 - *L'acte psychanalytique*, pubblicato dapprima in *Annuaire 1969 de l'École Pratique des Hautes Études*, Paris 1969.
 - *Note sur l'enfant (1969)*, pubblicato dapprima in J. Aubry, *L'enfance abandonnée*, Scarabée, Paris 1983; trad. it. di A. Di Ciaccia, *Due note sul bambino (1969)*, in «La Psicoanalisi», n. 1, 1987.
 - *Préface à l'édition des «Écrits» an livre de poche*, pubblicato dapprima in J. Lacan, *Écrits I*, Édition de Seuil, Paris 1970.
 - *Préface à une Thèse*, pubblicato dapprima in A. Rifflet-Lemaire, *Jacques Lacan*, Charles Dessert, Bruxelles 1970; trad. it. di R. Eynard, *Introduzione a Jacques Lacan*, Astrolabio, Roma 1972 (la prefazione di Lacan non è tradotta).

- *Allocution sur l'enseignement*, pubblicato dapprima in «Scilicet», n. 2-3, Paris 1970.
- *Radiophonie*, pubblicato dapprima in «Scilicet», n. 2-3, Paris 1970; trad. it. a cura di A. Verdiglione, *Radiofonia*, in *Scilicet* 1/4, Fetrinelli, Malanno 1977; trad. it. a cura di G. B. Contri, *Radiofonia. Televisione*, Einaudi, Torino 1982.
- *Avis au lecteur japonais (1972)*, pubblicato dapprima in «Lettre mensuelle», n. 3, Paris 1981; trad. it. di M. Daubresse, *Avviso al lettore giapponese (1972)*, in «La Psicoanalisi», n. 25, Roma 1999.
- *L'étourdit*, pubblicato dapprima in «Scilicet», n. 4, Paris 1973; ; trad. it. a cura di A. Verdiglione, *Lo stordito*, in *Scilicet* 1/4, Fetrinelli, Milano 1977.
- *Note italienne (1973)*, pubblicato dapprima in «Ornicar?», n. 25, Paris 1982.
- *Postface au Séminaire XI*, pubblicato dapprima in J. Lacan, *Le séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Édition de Seuil, Paris 1973; trad. it. di S. Lodali e I. Molina, a cura di G. B. Contri, *Il seminario, Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964)*, Einaudi, Torino 1979.
- *Télévision*, Pubblicato dapprima in, *Télévision*, Édition de Seuil, Paris 1974; trad. it. a cura di G. B. Contri, *Radiofonia. Televisione*, Einaudi, Torino 1982.
- *...ou pire (1972)*, pubblicato dapprima in «Scilicet», n. 5, Paris 1975; trad. it. di R. Cavatola, *...ou pire (1972)*, in «La Psicoanalisi», n. 13, Roma 1993.

- *Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des «Écrits»*, pubblicato dapprima in «Scilicet», n. 5, Paris 1975; trad. it. di A Di Ciaccia e M. L. Lago, *Introduzione all'edizione tedesca di un primo volume degli «Scritti»*, in «La Psicoanalisi», n. 2, Roma 1987.
- *Predace à «L'éveil du printemps»*, pubblicato dapprima in F. Wedekind, *L'éveil du printemps*, trad. fr. Di F. Regnault, Gallimard, Paris 1974; trad. it. di R. Cavatola, *prefazione al «Risveglio di primavera» di Wedekind*, in «La Psicoanalisi», n. 6, Roma 1989,
- *Peut-être à Vincennes*, pubblicato dapprima in «Ornicar?», n. 1, Paris 1975; trad. it. di R. Carrabino, *Forse a Vincennes... Proposta di Lacan*, in «La Psicoanalisi», n. 21, Roma 1997.
- *Joyce le Symptôme (1975)*, pubblicato dapprima in *Joyce & Paris*, Édition du CNRS et de l'Université de Lille-3, Paris 1979; trad. it. di M. Daubresse e I. Avalli, *Joyce il sintomo*, in «La Psicoanalisi», n. 23, Roma 1998.
- *Préface à l'édition en langue anglaise du «Séminaire. Livre XI»*, pubblicato dapprima in «Ornicar?», n. 12-13, Paris 1977.
- *Lettre di dissolution (1980)*, pubblicato dapprima in *Annuaire 1982 de l'École Freudienne di Paris*, Paris 1982.

4. Altri articoli e interventi pubblicati in italiano (in mancanza di riferimenti, l'edizione francese è ancora inedita)

Dialogue avec les philosophe français (1957), in «Ornicar?», n. 32, Paris 1985; trad. it. di R. Cavatola, *Dialogo con i filosofi francesi*, in «La Psicoanalisi», n. 9, Roma 1991.

Seminario su l'uomo dei lupi (1952), trad. it. di A. Turolla, in «La Psicoanalisi», n. 6, Roma, 1991.

Entretien (1957), intervista rilasciata a M. Chapsal, in «L'express», 31 maggio 1957; trad. it. di P. Feliciotti e R. A. Gentile, *Intervista*, in «La Psicoanalisi», n. 10, Roma 1991.

Conferenze sull'Etica della psicoanalisi (1960), trad. it. di S. Eccher dall'Eco, in «La Psicoanalisi», n. 16, Roma, 1994.

Une procédure pour la passe (1967), in «Ornicar?», N. 37, Paris 1986; trad. it. di M. Daubresse e A. Di Ciaccia, *Una procedura per la passe*, in «La Psicoanalisi», n. 17, Roma 1995.

Proposition du 9 octobre 1967 (première version), in «Analytica», n. 8, Paris 1968; trad. it. di A. Di Ciaccia e S. Eccher dell'Eco, *Proposta del 9 ottobre 1967 (prima versione)*, in «La Psicoanalisi», n. 15, Roma 1994.

Lettera a Winnicot (1969), trad. it. di A. Davanzo, in «La Psicoanalisi», n. 6, Roma 1989.

Dell'insegnamento e i quattro discorsi (1970), trad. it. di M. Daubresse e A. Di Ciaccia, in «La Psicoanalisi», n. 18, Roma 1995.

Liminaire (1970), in «Scilicet», n. 2-3, Paris 1970; trad. it. a cura di A. Verdiglione, *Liminare*, in *Scilicet 1/4*, Feltrinelli, Milano 1977.

Du discours psychanalytique (1972); ed. originale e trad. it. di L. Bori, *Del discorso psicoanalitico*, in G. B. Contri (a cura di), *Lacan in Italia*, Salamandra, Milano 1978.

Intervento (1973), trad. it. di A. Di Ciaccia, in «La Psicoanalisi», n. 3, 1988.

La psychanalyse dans sa références au rapport sexuel (1973), ed. originale e trad. it. di L. Lori, *La psicoanalisi nella sua referenza al rapporto sessuale*, in G. B. Contri (a cura di), *Lacan in Italia*, Salamandra, Milano 1978.

Excursus (1973); ed. originale e trad. it. di L. Bori, *Excursus*, in G. B. Contri (a cura di), *Lacan in Italia*, Salamandra, Milano 1978.

Directives (1974); ed. originale e trad. it. di L. Bori, *Direttive*, in G. B. Contri (a cura di), *Lacan in Italia*, Salamandra, Milano 1978.

À l'École Freudienne (1974); ed. originale e trad. it. di L. Bori, *All'École Freudienne*, in G. B. Contri (a cura di), *Lacan in Italia*, Salamandra, Milano 1978.

Freud per sempre (1974), intervista rilasciata a E. Granzotto, in «Panorama», 21 novembre 1974.

La troisième intervention au Congrès de Rome (1974), in «Lettres de l'École Freudienne», n. 16, Paris 1975; trad. it. di R. Cavatola, *La terza*, in «La Psicoanalisi», n. 12, Roma 1992.

Il fenomeno lacaniano (1974), trad. it. di M. Daubresse, in «La Psicoanalisi», n. 24, Roma 1998.

Il sintomo (1975) trad. it. di A. Di Ciaccia, in «La Psicoanalisi», n. 2, Roma 1987.

III. STUDI CRITICI

1. Opere di carattere generale e biografico

AA. VV., *Connaissiez-vous Lacan*, Édition de Seuil, Paris 1990.

Benvenuto B., *The Works of Jacques Lacan: an introduction*, Free Association Books, London 1986.

Borch-Jacobsen M., *Lacan. Le maître absolu*, Flammarion, Paris 1990; trad. it. di D. Tarizzo, *Lacan, il maestro assoluto*, Einaudi, Torino 1999.

Bowie M., *Lacan*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1991.

Brodsky G., *¿ Quien es Lacan?*, El Diario de Caracas, Caracas 1980.

- Diatkine G., *Jacques Lacan*, Presses Universitaires de France, Paris 1997.
- Di Ciaccia A., Recalcati M., *Jacques Lacan*, Bruno Mondadori, Milano 2000.
- Dor. J., *Introduction à la lecture di Lacan*, Denoël, Paris 1985-1992.
- Gallop J., *Reading Lacan*, Cornell University Press, New York 1985.
- Garate I., Marinas J. M., *Lacan en Castellano*, Quipù, Madrid 1996.
- Godin J.-G., *Jacques Lacan: 5, rue de Lille*, Édition de Seuil, Paris 1990.
- Grosz E., *Jacques Lacan: a Feminist Introduction*, Routledge, London-New York 1989.
- Julien P., *Pour lire Lacan*, Epel, Paris 1990.
- Herrigan W., Smith J. H., *Interpreting Lacan*, Yale University Press, New Haven-London 1983.
- Lee J. S., *Jacques Lacan*, The University of Massachusetts Press, Amherst 1990.
- Macey D., *Lacan in Contexts*, Verso, London-New York 1988.
- Marini M., *Jacques Lacan*, Pierre Belfond, Paris 1986.
- Masotta O., *Introducción a la lectura de Jacques Lacan*, Corregidor, Buenos Aires 1990.
- Miller G. (a cura di), *Lacan*, Bordas, Paris 1987.
- Moyaert P. (a cura di), *La pensée de Jacques Lacan. Questions historiques, problème théoriques*, Peeters, Paris-Louvain 1994.
- Rifflet.Lamair A., *Jacques Lacan*, Charles Dessert, Bruxelles 1970; trad. it. di R. Eynard, *Introduzione a Jacques Lacan*, Astrolabio, Roma 1972.
- Roudinesco E., *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Fayard, Paris 1993; trad. it. di F. Polidori, *Jacques Lacan*.

- Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero*, Cortina, Milano 1995.
- Roustang F., *Jacques Lacan: the Death of an intellectual Hero*, Harward University Press, Cambridge (Mass.) 1983.
- Tarizzo D., *Introduzione a Lacan*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- Vanier A., *Lacan*, Les Belles Lettres, Paris 2000.
- Zizek S., *Looking Awry, An Introduction to Lacan trough Popular Culture*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1992.

2. Lacan e la psicoanalisi

- AA. VV. *Sulla condizione della cura*, Franco Angeli, Milano 1989.
- Allouch J., *Freud, et puis Lacan*, EPEL, Paris 1993.
- Bonifati, *Le psicosi in Jacques Lacan, Da Aimée a Joyce*, Franco Angeli, Milano 1999.
- Boothby R., *Death and Destre: Psychoanalytic Theory in Lacan's Return to Freud*, Routledge, London-New York 1991.
- Chemama R. (a cura di), *Dictionaire de la psychoanalyse*, Larousse, Paris 1995.
- Conte C., *Le réel et le sexuel: da Freud à Lacan*, Points hors ligne, Paris 1992.
- Dethy M., *Introduction à la psychanalyse de Lacan*, Vie Ouvrière, Bruxelles 1992.
- Di Ciaccia A., *Sulla cura psicoanalitica delle nevrosi e delle psicosi*, in «La Psicoanalisi», n. 6, Roma 1989.
- Evans D., *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalyst*, Routledge, London-New York 1996.

- Fink B., *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*, Princeton University Press, Princeton 1995.
- Fink B., *Introduction ti Lacanian Psychoanalyst: Theory and Technique*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1997.
- Fornaio M., *Jacques Lacan e il paradigma linguistico*, in Id. *Scuola di psicoanalisi. Ricerca storico-epistemologica sul pensiero di Hartmann, Klein e Lacan*, Vita e Pensiero, Milano 1988.
- Francioni M., *Storia della psicoanalisi francese. Teorie e istituzioni freudiane*, Boringhieri, Torino 1982.
- Galati D., *Teoria del linguaggio e pratica psicoanalitica in Jacques Lacan*, Multhipla Edizioni, Milano 1981.
- Guyomand P., *La jouissance du tragique, Antigone, Lacan et le désir de l'analyste*, Aubier, Paris 1992.
- Laplanche J., *Vie e mort en psychoanalyse*, Flammarion, Paris 1970; trad. it. di A. De Coro, *Vita e morte in psicoanalisi*, Laterza, Roma-Bari 1972.
- Laplanche J., Pontalis J.-B., *Vocabulaire de la Psychoanalyse*, Presses Universitaire de France, Paris 1967; trad. it. a cura di L. Meacci e C. Puca, *Enciclopedia della psicoanalisi*, Laterza, Roma-Bari 1993.
- Leclaire S., *Démasquer le réel*, Édition de Seuil, Paris 1971; trad. it. di S. De Risio e A. Ciocca, *Smascherare il reale. Saggio sull'oggetto in psicoanalisi*, Astrolabio, Roma 1973.
- Mannoni M., *L'enfant arriéré et sa mère*, Édition de Seuil, Paris 1964; trad. it. di A. Novelletto, *Il bambino ritardato e sua madre*, Boringhieri, Torino 1973.

- Mannoni M., *La théorie comme fiction. Freud, Groddeck, Winnicott, Lacan*, Édition de Seuil, Paris 1979; trad. it. di L. Baruffi e L. Guarino, *La teoria come fantasia. Freud,, Groddeck, Winnicott, Lacan*, Bompiani, Milano 1980.
- Mannoni O., *Clefs pour l'Imaginaire, ou l'Autre Scène*, Édition de Seuil, Paris 1969.
- Mannoni O., *Un si vif étonnement. La honte, le rire, la mort*, Édition de Seuil, Paris 1988; trad. it. di S. Rospo, *Un così viso stupore: la vergogna, il riso, la morte*, Armando, Roma 1994.
- Miller J.-A., *Du symptôme au fantasme et retour*. Corso tenuto alla Sorbona nell'a.a. 1982-1983 (inedito). Conservato presso la Biblioteca della Scuola Lacaniana del campo Freudiano di Roma.
- Miller J.-A., *Schede di lettura lacaniane*, in J. Lacan, *Il mito individuale del nevrotico*, cit.
- Miller J.-A., *Logiche della vita amorosa*, a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 1997.
- Miller J.-A., *I paradigmi del godimento*, a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 2001.
- Miller J.-A., *Il nuovo. Fortuna e ordinaria virtù in psicoanalisi secondo Lacan*, trad. it. di S. Sabbatini, a cura di A. Di Ciaccia, Astrolabio, Roma 2005.
- Miller J.-A., *Pièces Detachée*, in «La cause freudienne», nn. 60-61, Paris 2005; trad. it. di L. Ceccherelli, a cura di A. Di Ciaccia, *Pezzi staccati. Introduzione al seminario XXIII "Il sinthomo"*, Astrolabio, Roma 2006.
- Miller J.-A., *Introduction à la lecture du Séminaire de L'angoise de Jacques Lacan*; trad. it. L. Ceccherelli, a cura di A. Di Ciaccia, *L'angoscia. Introduzione al Seminario X di Jacques Lacan*, Quodlibet Studio, Macerata 2006.

- Nasio J.-D., *Cinq leçon sur la théorie de Jacques Lacan*, Rivages, Paris 1992; trad. it. di S. Contardi e S. Reali, *Cinque lezioni sulla teoria di Lacan*, Editori Riuniti, Roma 1988.
- Nasio J.-D., *Le fantasme. Le plaisir de lire Lacan*, Payot & Rivages, Paris 1992 e 1993 (2005).
- Nobus D. (a cura di), *Key Concepts of lacanian Psychoanalyst*, Rebus Press, London 1998.
- Recalcati M., *Il vuoto e il resto. Jacques Lacan e il problema del reale*, CUEM, Milano 1993.
- Recalcati M., *L'universale e il singolare. Lacan e l'al di là del principio di piacere*, Marcos y Marcos, Milano 1995.
- Recalcati M., *Introduzione alla psicoanalisi contemporanea. I problemi cruciali dopo Freud* (con contributi di L. Colombo, D. Cosenza e P. Francesconi), Bruno Mondadori, Milano 1996.
- Recalcati M., *Follia e struttura in Jacques Lacan*, in «Aut-Aut», n. 285-286, Firenze 1998.
- Roudinesco E., *Histoire de la psychanalyse en France. La bataille de cent ans*, Édition de Seuil, Paris 1974.
- Russell B., *The principles of mathematics*, trad. it. a cura di Geymonat L., *I principi della matematica*, Longanesi, Milano 1988.
- Safouan M., *Études sur l'Œdipe. Introduction à une théorie du sujet*, Édition de Seuil, Paris 1974; trad. it. di G. Ripa di Meana, *Studi sull'Edipo*, Garzanti, Milano 1977.
- Safouan M., *De la structure en psychoanalyse. Contribution à une Théorie du manque*, in AA. VV., *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Édition de Seuil, Paris 1968; trad. it. di M. Antonelli, *Che cos'è lo strutturalismo?*, Istituto Librario Internazionale, Milano 1971.

Smith J. H., *Arguin with Lacan: Egopsychology and Language*, Yale University Press, New Haven-London 1991.

Vegetti Finzi S., *L'inconscio è il luogo dell'altro. Lacan e la sua scuola*, in Id., *Storia della psicoanalisi, Autori, opere e teorie (1985-1985)*, Mondadori, Milano 1986.

Widmer P., *Subversion del Begehrens: Jacques Lacan oder die zweite Revolution der Psychanalyse*, Fischer, Frankfurt a/M 1990.

3. Lacan e la filosofia

AA. VV., *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Paris 1991.

AA. VV., *Retour à Lacan?*, Fayard, Paris 1981.

Althusser L., *Essais sur la psychanalyse: Freud e Lacan*, Stock/Imec, Paris 1993; trad. it. di G. Piana, *Sulla Psicoanalisi. Freud e Lacan*, Cortina, Milano 1994.

«Aut-Aut» (fascicolo monografico su Lacan), n. 117.178, Firenze 1980.

Auzias J. M., *Clefs pour le structuralisme*, Seghers, Paris 1967.

Avtonomova N., *Lacan avec Kant*, in AA. VV., *Lacan avec les philosophes*, cit.

Baas B., *Le désir pur: parcours philosophique dans les parages de Jacques Lacan*, Peeters, Louvain 1992.

Badiou A., *Théorie du sujet*, Édition de Seuil, Paris 1982.

Badiou A., *Six propriétés de la vérité (I & II)*, in «Ornicar?», nn. 32-33, Paris 1985.

- Badiou A., *L'être et l'événement*, Édition de Seuil, Paris 1988; trad. it. di G. Scibila, *L'essere e l'evento*, Il Melangolo, Genova 1995.
- Badiou A., *Lacan et Platon: le mathème est-il une idée?*, in AA. VV., *Lacan avec les philosophes*, cit.
- Beirnaert L., *Aux Frontière de l'acte analytique. La Bible, saint Ignace, Freud e Lacan*, Édition de Seuil, Paris 1987.
- Berner R., *Le sujet devant la Loi (Kant et Lacan)*, in P. Moyaert (a cura di), *La pensée de Jacques Lacan*, cit.
- Biagi-Chai F., Recalcati M., *Lacan e il rovescio della filosofia: da Platone a Deleuze*, Franco Angeli, Milano 2006.
- Bianchi P., *Marx e Lacan. La questione del soggetto inconscio*, Graphos, Genova 1999.
- Bowie M., *Freud, Proust and Lacan: Theory as Fiction*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Brandalise A., Failli S. (a cura di), *Jacques Lacan: la psicoanalisi, l'ermeneutica, il reale*, Unipress, Padova 1996.
- Ciaramelli F., Moroncini B., Papparo F., *Diffrazioni. La filosofia alla prova della psicoanalisi*, Guerini e associati, Milano 1994.
- Ciaramelli F., *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, Dedalo, Bari 2004.
- Cosenza D., Recalcati M. (a cura di), *Lacan e la filosofia*, Arcipelago, Milano 1992.
- De Carteau M., *Mystique et psychanalyse*, in «Bloc-Notes de la psychanalyse», n. 5, Genève 1985.
- De Carteau M., *Lacan: une éthique de la parola*, in Id., *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, Paris 1987.

- Derrida J., *La carte postale: de Socrate à Freud e au-delà*, Flammarion, Paris 1980; trad. it. parziale di F. Zambon, *Il fattore della verità*, Adelphi, Milano 1978-1989.
- Derrida J., *Pour amour de Lacan*, in AA. VV., *Lacan avec les philosophes*, cit.
- Derrida J., *E se l'animale rispondesse? (Finte e tracce)*, in «aut-aut», n. 310-311, Firenze 2002.
- Descombes V., *Le même et l'autre*, Minuit, Paris 1979.
- Eco U., *La struttura assente*, Bompiani, Milano 1968 (2002).
- Eco U., *Sugli specchi e altri saggi*, Bompiani, Milano 1985 (2001).
- Felman S., *Jacques Lacan and the Adventure of Insight*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1997.
- Forrester J., *The Seduction of Psychianalysis: Freud, Lacan and Derrida*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1990.
- Gomdek H.-D., Widmer P. (a cura di), *Rthik und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan*, Fischer, Farkfurt a/M 1994.
- Guidi A. (a cura di), *Marx, Freud, Lacan*, Borla, Roma 1999.
- Handwerk G. L. , *Irony and Ethics in Narrative: from Schlegel to Lacan*, Yale University Press, New Haven-London 1985.
- Henry M., *Généalogie de la psychanalyse*, Presses Universitaires de France, Paris 1985.
- Juranville A., *Lacan et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1984.
- Kremer-Marietti A., *Lacan et la rhétorique de l'inconscient*, Aubier, Paris 1978; trad. it. di R. Petrilli, *Lacan e la retorica dell'inconscio*, Astrolabio, Roma 1981.

- Kristeva J., *Nom de vie, nom de mort*, in AA. VV., *Retour à Lacan?*, cit.
- Major R., *Lacan avec Derrida: analyse désistentielle*, Manta, Paris 1991.
- Major R., *Depuis Lacan: -*, in AA. VV., *Lacan avec les philosophes*, cit.
- Moroncini B., *Sull'amore. Jacques Lacan e il Simposio di Platone*, Cronopio, Napoli 2005.
- Moroncini B., Petrillo R., *L'etica del desiderio. Un commentario sull'etica di Jacques Lacan*, Cronopio, Napoli 2007.
- Muller J. P., Richardson W. J., *Lacan and Language: a Reader's Guide to Écrits*, International University Press, New York 1982.
- Muller J. P., Richardson W. J., *The Purloined Poe: Lacan, Derrida and Psychoanalytic Reading*, The John Hopkins University, Baltimore-London 1988.
- Nancy J.-L., Lacoue-Labarthe P., *Le titre de la lettre*, Galilée, Paris 1973., trad. it. di S. Benvenuto, *Il titolo della lettera. Una lettura di Lacan*, Astrolabio, Roma 1980.
- Ogilvie B., *Lacan. La formation du concept de sujet (1932-1949)*, Presses Universitaire de France, Paris 1987.
- Papparo F., *Umbratile dimora. Verso un'etica della rappresentazione*, Moretti&Vitali, Bergamo 2002.
- Ragland-Sullivan E., *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*, Croom Helm, London-Camberra 1986.
- Ragland-Sullivan E., Bracher M. (a cura di), *Lacan and the Subject of Language*, Routledge, London-New York 1991.
- Rajchman J., *Erotique de la vérité dans la psychanalyse*, in AA. VV., *Lacan avec les philosophes*, cit.

- Recalcati M., *Per Lacan*, Borla, Roma 2005.
- Roudinesco E., *Vibrant homage de Jacques Lacan à martin Heidegger*, in AA. VV., *Lacan avec les philosophes*, cit.
- Rovatti P. A., *Abitare la distanza*, Fetrinelli, Milano 1994.
- Rovatti P. A., *Il paiolo bucato. La nostra condizione paradossale*, Cortina, Milano 1998.
- Rovatti P. A., *La follia, in poche parole*, Bompiani, Milano 2000.
- Samuels R., *Between Philosophy and Psychoanalysis: Lacan's Reconstruction of Freud*, Routledge, London-New York 1993.
- Sipos J., *Lacan et Descartes: la tentation méthaphisique*, Presses Universitaire de France, Paris 1994.
- Tarizzo D., *Nomi impropri. Lacan, Foucault, e l'eclissi dell'autore*, in «La Psicoanalisi», n. 18, Roma 1995.
- Tarizzo D., *dall'impotenza all'impossibilità. La seconda navigazione di Jacques Lacan*, in «aut-aut», n. 273-274, Firenze 1996.
- Tarizzo D., *Il desiderio dell'interpretazione. Lacan e la questione dell'essere*, Città del sole, Napoli 1998.
- Taureck B. H. F. (a cura di), *Psychoanalyse und Philosophie: Lacan in der Diskussion*, Fischer, Frankfurt a/M 1992.
- Van Haute P., *Psychoanalyse en philosophie*, Peeters, Louven 1989.
- Weber S., *Le polynôme*, in AA. VV., *Lacan avec les philosophes*, cit.
- Wischogrod E. (a cura di), *Lacan and the Theological Discourse*, State University of New York, Albany 1989.

Zizek S., *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London 1989.

Zizek S., *Enjoy Your Symptom: Jacques Lacan in Hollywood and out*, Routledge, London-New York 1992.

4. Lacan e la scienza

Arrivé M., *Linguistique et psychanalyse. Freud, Saussure, Hjelmslev, Lacan e les autres*, Klincksieck, Paris 1986.

Arrivé M., *Langage et psychanalyse, linguistique et inconscient: Freud, Saussure, Pichon, Lacan*, Presses Universitaires de France, Paris 1994.

Brennan T., *History after Lacan*, Routledge, New York-London 1993

Dor J., *L'a-scientificité de la psychoanalyse*, Édition Universitaires, Paris 1989.

Francioni M., *Psicoanalisi, linguistica ed epistemologia in Jacques Lacan*, Boringhieri, Torino 1978.

Gambini F., *Freud e Lacan in psichiatria*, Cortina, Milano 2006.

Granon-Lafront J., *La topologie ordinaire de Jaques Lacan*, Points hors ligne, Paris 1985.

Leupin A. (a cura di), *Lacan and the Human Sciences*, University of Nebraska Press, Lincoln-London 1991.

Loparic A., *Les négations et l'univers du discours*, in AA. VV., *Lacan avec les philosophes*, cit.

Miller J.-A., *La suture (éléments de la logique du signifiant)*, in «Cahiers pour l'analyse», n. 1, Paris 1966.

- Milner J.-C., *L'amour de la langue*, Édition de Seuil, Paris 1966.
- Milner J.-C., *Les noms indistincts*, Édition de Seuil, Paris 1978.
- Milner J.-C., *Lacan et la science moderne*, in AA. VV., *Lacan avec les philosophes*, cit.
- Milner J.-C., *L'œuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Édition de Seuil, Paris 1995.
- Sokal A. D., Bricmont J., *Impostures intellectuelles*, Odile Jacob, Paris 1997; trad. it. di F. Acerbi e M. Ugaglia, *Imposture intellettuali. Quale deve essere il rapporto tra filosofia e scienza?*, Garzanti, Milano 1999.

IV. BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

- Agamben G., *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino 1977, 1993 e 2006.
- Agamben G., *Infanzia e storia*, Einaudi, Torino 1978 (2001).
- Agamben G., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2004.
- Alquié F., *Lezioni su Descartes. Scienza e metafisica in Descartes*, a cura di Cavallo T., Edizioni ETS, Pisa 2006.
- Aristotele, *Dell'anima*, in *Opere 4*, Laterza, Roma-Bari 1973 (2001⁶).
- Benveniste E., *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966; trad. it. *Problemi di linguistica generale*, Saggiatore Economici, 1971 (1994).
- Cartesio R., *Regole per la guida dell'intelligenza*, Bompiani, Milano 2000 *Regole per la guida dell'intelletto (1628)*, trad. it. di Gallo Galli,

- Eugenio Garin, Adriano Tilgher, a cura di Garin E., Laterza, Roma-Bari 2006, in *Opere filosofiche. Vol. I* – *Discorso sul metodo (1637)*, in *Opere Filosofiche. Vol. I*, cit.
- Cartesio R., *Meditazioni filosofiche sulla filosofia prima (1641)*, trad. it di Tilgher A., Adorno F., a cura di Garin E., Laterza, Roma-Bari 2003, in *Opere Filosofiche. Vol II*.
- Cartesio R., *I principi della filosofia (1644)*, trad. it di Tilgher A., Garin M., a cura di Garin E., Laterza, Roma-Bari 2005, in *Opere Filosofiche. Vol III*.
- Celan P., *Poesie*, Mondadori "I Meridiani", Milano 1998.
- Derrida J., *L'écriture et la différence*, Edition du Seuil, 1967; trad. it. Pozzi G., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971.
- Derrida J., *La voix et le phénomène*, Presses Universitaires de France 1967; trad. it. a cura di Dalmaso G., *La voce e il fenomeno*, Jaca Book, Milano 1968.
- Derrida J., *De la grammatologie*, Les Editions de Minuit, Paris 1967; trad it. di Balazotti R., Bonicalzi F., Contri G., Lodadi A. C., a cura di Dal maso G. *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969.
- Derrida J., *Marges - de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1972, tr. it. a cura di M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.
- Derrida J., *Le Facteur de la vérité*, in *La carte postale*, Flammarion, Paris 1980; trad. it. di Zambon F., *Il fattore della verità*, Adelphi, Milano 1978 (1989).

- Derrida J., *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Galilée, Paris; tr. it., Scibilia G., *Schibboleth per Paul Celan*, Gallio, Ferrara 1991.
- Derrida J., *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, Paris 1996; trad. it *Il monolinguismo dell'altro*, Cortina Editore, Milano, 2004.
- Eckhart, *Dell'uomo Nobile*, Adelphi, Milano 1999 (2000).
- Foucault M., *Les Mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966; trad.it. Panaitescu E., *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967 (1998).
- Frege G., *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici*, a cura di Penco C., Picari E., Laterza, Roma-Bari 2001 (2005).
- Greimas A. J., *Du sens*, Édition de Seuil, 1970; trad. it di Agosti S., *Del senso*, Bombiani, Milano 1974 (2001).
- Greimas A. J., Courtes J., *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*; a cura di Fabbri P., *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Mondadori, Milano 2007
- Heidegger M., *Sein und Zeit (1927)*, Niemeyer, Tubingen 1927; trad. it. a cura di Volpi F., *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005.
- Heidegger M., *Kant und das Problem der Metaphysik (1929)*, Klostermann, Frankfurt a/M 1973; trad. it. Reina M. E., rev. di Verra V., *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1985 (1999)
- Heidegger M., *Brief über den «Humanismus» (1947)*, Klostermann, Frankfurt a/M 1947, trad. it. a cura di Volpi F., *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, Milano 1995

- Heidegger M., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a/M 1950; trad. it di Chiodi P., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Milano 1994.
- Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik* (1953), Niemeyer, Tübingen 1953; trad. it. Masi G., *Introduzione alla metafisica*, Mursia 2000.
- Heidegger M., *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1954; trad. it. a cura di Vattimo G., *Saggi e discorsi*, Mursia, Torino 1976, 1990 (2007).
- Heidegger M., *Unterwegs zur Sprache*, Verlag Gunther Neske, Pfullingen 1959; trad. it. a cura di Caracciolo A., *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Torino, 1973 (2007).
- Hölderlin F., *Le liriche*, a cura di Mandruzzato E., Adelphi, Milano 1993 (1999).
- Kafka F., *Racconti*, a cura di E. Pocar, Mondadori (Meridiani), Milano 2006.
- Jakobson R., *Essais de linguistique générale*, Éditions de Minuti, Paris, 1963; trad. it. Heilmann L., Grassi L., *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli editore, Milano 1966 (2002).
- Laplanche J., Pontalis J.-B., *Fantasme originaire. Fantômes des origines, origine du fantasme*, Hachette, Paris 1985; trad. it Lalli P., *Fantasma originario. Fantasmi delle origini. Origini del fantasma*, Il Mulino, Bologna 1988.
- Melville H., *Moby Dick o la Balena*, (prefazione e traduzione di Cesare Pavese) Adelphi 1987 (2005¹⁰).
- Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964; trad. it di Bonomi A., a cura di Carbone M., *Il visibile e l'invisibile*, Bombiani, Milano 1969 (1999²).
- Ovidio, *Le Metamorfosi*, Mondadori, Milano 2007.

- Platone, *Filebo*, a cura di Migliori M., Bombiani, Milano 2000.
- Sartre J. P., *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Librairie philosophique J. Vrain, Paris 1966; trad. it. a cura di Pirillo N., *La trascendenza dell'ego*, Berisio Editore, Napoli 1971; a cura di Ronchi R., *La trascendenza dell'ego*, Egea, Milano 1992.
- Saussure F. (de), *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1949; trad. it. T. De Mauro, Laterza, Bari, 1967 (1996¹²).
- Silesius A., *L'altro io di Dio. Epigrammi dal Viatore cherubino*, a cura di Parinetto L., Mimesis, Milano 1993.
- Sini C., *L'analogia della parola. Filosofia e metafisica*, Jaka Book, Milano 2004.

INDICE

INTRODUZIONE.....	3
CAPITOLO I. SOGGETTO E FANTASMA	11
1.1 IL MONDO DELLA RAPPRESENTAZIONE.....	12
1.2 LA RAPPRESENTAZIONE E IL SOGGETTO ELISO	15
1.3 IL SOGGETTO DELL'INCONSCIO.....	18
1.4 IL SOGGETTO DELL'INCONSCIO (II)	28
1.5 ALIENAZIONE E SEPARAZIONE. OLTRE LO SPECCHIO.....	44
1.6 SOGGETTO DELLA SCIENZA.....	69
1.7 IL COGITO LACANIANO. PENSO DOVE NON SONO.	86
CAPITOLO SECONDO. LA COSA DEL LINGUAGGIO	109
2.1 LA CREAZIONE EX NIHILO.....	112
2.2 SIGNIFICANTE E <i>MANCANZA A ESSERE</i>	132
2.3 PULSIONE E SIGNIFICANTE. LA <i>VORSTELLUNGREPRÄSENTANZ</i>	142
2.4 LA COSA E IL LINGUAGGIO	155
2.5 <i>DAS DING, DIE SACHE</i> . IL VASO DI HEIDEGGER.	165
CAPITOLO TERZO. LA TEORIA DEL FANTASMA COME LIMITE E POTENZA DEL LINGUAGGIO	188
3.1 "EIN KIND WIRD GESCHLAGEN". IL FANTASMA IN FREUD.....	189
3.2 L'OGGETTO A E LA FORMULA DEL FANTASMA IN LACAN.....	202
3.3 DESIDERIO E FANTASMA. I LIMITI DEL DICIBILE.....	219

3.4 IL FANTASMA COME SCENA DELLA MANCANZA.....	233
3.5 L'ISTANTE DEL FANTASMA E IL LIMITE DELLA RAPPRESENTAZIONE.....	240
BIBLIOGRAFIA	261

